

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI “FEDERICO II”



DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI

TESI DI DOTTORATO IN

SCIENZE FILOSOFICHE

XXVII CICLO

Natura e nuove ontologie

Ascendenze bergsoniane nell'opera di Merleau-Ponty

Tutor:

Prof. Paolo Amodio

Candidata:

Alessandra Scotti

Coordinatore:

Prof. Giuseppe Antonio Di Marco

Anno Accademico 2014 – 2015

Indice

INTRODUZIONE.....	3
-------------------	---

I PARTE

BERGSON: QUALE EREDITÀ?

1.1 Bergson <i>déjà institué</i>	15
1.2 Il giudizio severo di <i>Fenomenologia della percezione</i>	19
1.3 Temporalità vs. Spazialità: ancora su <i>Fenomenologia della percezione</i>	29
1.4 L'unione dell'anima col corpo: le lezioni del 1947-48.....	41
1.5 L'elogio del divenire.....	51
1.6 La critica al concetto di nulla ne <i>L'evoluzione creatrice</i> e l'ontologia indiretta.....	69
1.6.1 Bergson e la natura.....	78

II PARTE

LA NATURA

2.1 Premessa.....	88
2.2 Topologia della carne, topologia dell'essere.....	90

2.2.1 Weizsäcker e l'impossessarsi del mondo come gioco creativo.....	98
2.3 <i>Pourquoi la nature?</i> Un paradigma pre-teorico.....	107
2.4 Natura e corpo.....	120
2.4.1 “ <i>Je désire</i> ”: archetipo di un rapporto col mondo.....	129
2.5 Natura e nuove ontologie.....	135

III PARTE

LA VITA

Alterità, animalità, autopoiesi

3.1 Lo strabismo filosofico: il pensiero allontana dalla vita?.....	141
3.2 Alterità o essere-per-altri.....	148
3.3 Animalità.....	160
3.4 Autopoiesi.....	173
3.5 <i>Le dernier mot</i>	186

BIBLIOGRAFIA.....	193
-------------------	-----

LETTERATURA DI RIFERIMENTO.....	203
---------------------------------	-----

Introduzione

Un homme pensait ou sentait qu'il n'y a pas de semblables, que rien ne se répétait, ne s'égalait. Une liqueur bue ne donnait pas deux gorgées identiques. Il ne trouvait que trois et quatre n'avaient aucun rapport et que deux fois un n'avait aucun sens. Tout neuf et vierge à chaque coup.

– S'il lui venait un souvenir, il le percevait comme création; il en percevait l'originalité – ce en quoi le souvenir n'est pas le passé, mais l'acte du présent.

C'est sans doute ainsi que se développe la "Nature". Pas de passé pour elle, ni de redite, ni de semblables, que notre grossièreté de perception nous fait admettre, notre petit nombre de moyens et notre nécessité de simplification. Mais sans cette pauvreté et cette nécessité et cette falsification, il n'y aurait pas d'intelligence, pas d'analogies, pas d'universalité.

P. Valéry, *Mélange Etrangetés*

In *Le doute de Cézanne*, meditando sull'arte dell'espressionista francese, Merleau-Ponty affermava che «le sens de son œuvre ne peut être déterminé par sa vie»¹. E tuttavia, se è vero che ciò che facciamo e disfiamo non può essere predetto dalla nostra biografia, è vero anche che la nostra attitudine, una certa *inflessione dello*

¹ M. MERLEAU-PONTY, *Le doute de Cézanne*, in *Sens et non sens*, Gallimard, Paris 1996, p. 15.

sguardo orienta il nostro cammino. C'è un piccolo aneddoto ma denso di significato che in tal senso può illuminare l'opera di Merleau-Ponty. Quando un infarto, nel maggio del 1961, stroncò prematuramente la vita del filosofo, un libro giaceva ancora aperto sul suo tavolo da lavoro: la *Dioptrique* di Descartes². Ciò sta a indicare non solo un profondo e serrato dialogo con la tradizione filosofica, in special modo con Cartesio «le plus difficile des auteurs (...), le plus radicalement ambigu»³, ma anche che Merleau-Ponty non ha mai smesso d'interrogarsi sul senso della visione. Cosa significhi vedere l'altro da sé, lo scandalo della propria carne riflessa nell'altro, vedere questo mondo che abitiamo.

Il tema della visione ha attraversato l'intera sua produzione filosofica. Se già nell'*Avant Propos* di *Fenomenologia della percezione* egli assegnava alla vera filosofia il compito di «reimparare a vedere il mondo»⁴, nell'incompiuto *Il visibile l'invisibile* asseriva che «non è solamente la filosofia, ma anzitutto lo sguardo a interrogare le cose»⁵. Tale sguardo incarnato, che vede

² Si veda C. LEFORT, *L'idée d'«être brut» et d'«esprit sauvage»*, in «Les Temps Modernes», numéro spécial, n. 184-185, 1961, p. 257.

³ Il “*larvatus prodeo*” di cartesiana memoria è divenuto un *topos* della storiografia filosofica. A tal proposito, Merleau-Ponty nel corso del 1960-61 al Collège de France, *L'ontologie cartésienne et l'ontologie d'aujourd'hui*, commenta: «Descartes est le plus difficile des auteurs: parce qu'il est le plus radicalement ambigu, celui qui dit le plus indirectement, en vertu de son aversion de l'Être et qui par suite est toujours mal compris, rectifié toujours présomptivement, sans que, à cause de contenu latent, ce soit concaissant. C'est celui qui a le plus de contenu latent»; ID., *Notes de cours 1959-1961*, Gallimard, Paris 1996, p. 264.

⁴ ID., *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, trad. it. di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003, p. 30.

⁵ ID., *Le visible et l'invisible*, texte établi par C. Lefort, Gallimard, Paris 1964, trad. it. di M. Carbone, *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano 2009, p. 123.

sempre *a partire da*, la cui limitatezza non è ostacolo bensì condizione della visione stessa, non è mai pago: esercita senza sosta l'interrogazione come organo ontologico.

L'ontologia – per Merleau-Ponty – non può che essere, oltre che indiretta e negativa, anche interrogativa: «l'interrogativo non è un modo derivato per inversione o capovolgimento dell'indicativo e del positivo, né affermazione, né negazione (...), ma un modo originale di aver di mira qualcosa (...), forse il modo proprio del nostro rapporto con l'Essere»⁶. Inoltre, l'atto dell'interrogazione filosofica, è sempre duplice: «interroga questo essere preliminare e interroga se stessa sul suo rapporto con esso»⁷. La domanda ricolloca nel vuoto l'affermazione piena, la arricchisce di questo vuoto preliminare. In tal senso – con la domanda filosofica – ci si dà la cosa e, al tempo stesso, il vuoto che la sostiene, che ci permette di non averla ancora o di averla come desiderio. Questa sospensione, che è una aberrazione agli occhi della filosofia costituita, consente a Merleau-Ponty di esercitare la riflessione filosofica, in ossequio al dettato husserliano⁸, come *perenne inizio*: il filosofo è un eterno principiante e vive l'esperienza rinnovata del proprio cominciamento⁹.

⁶ *Ivi*, p. 146.

⁷ *Ivi*, p. 141.

⁸ Nella prima delle *Meditazioni cartesiane* Husserl esordisce così: «noi cominciamo di nuovo, con la decisione di filosofi che si pongono in un cominciamento radicale, di porre innanzitutto fuori causa tutte le convinzioni finora ritenute valide, comprese tutte le nostre scienze»; cfr. E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Kluwer Academic Publishers B.V. 1950, trad. it. di F. Costa, *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano 1994, p. 43.

⁹ M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 23.

Domandare significa allora frequentare, esperire l'alterità radicale nella domanda, nella parola, e quindi dimorare l'indicibile attraverso il linguaggio e come linguaggio. L'intelletto, ancora affascinato dall'*adequatio*, deve rinunciare alla chimera di poter coincidere col tutto. Se nessuna espressione coincide con la verità, con l'Essere che porta alla superficie, è perché ognuna ne è una frequentazione e nessuna verità potrebbe mai darsi al di fuori delle figure nelle quali s'incarna: non è malgrado ma proprio mediante esse che l'Essere si dà. Nell'espressione la filosofia interroga l'Assoluto, uno strano Assoluto che smaschera proprio la contingenza radicale di ogni sua espressione.

A tal proposito, nelle interviste concesse a Georges Charbonnier nel maggio del 1959, Merleau-Ponty ci consegna una bella immagine di come intendesse la filosofia. Alla domanda "pourquoi, en profondeur, le gout immédiat pour la philo?" egli risponde così:

la philosophie m'est apparue d'emblée comme quelque chose d'extrêmement concret, pas du tout comme construction de concept, de système, mais plutôt comme expression, élucidation, explicitation de ce qui nous vivons, tous, et de ce que nous vivons plus concret. Je crois que certains deviennent philosophe parce que ils sentent le siège du conflit. Parce que il y a en eux des tendances contradictoires, alors ils éprouvent à arbitrer ces tendances ou de choisir entre elles, ça n'est pas du tout mon cas. J'ai conçu la philosophie pas comme un drame, mais plutôt comme quelque chose d'assez apparentée à l'art. Comme une tentative d'expression rigoureuse de faire passer en mot ce qui d'ordinaire ne se met pas en mot et ce qui, même quelque fois, est considéré comme de

l'ordre de l'inexprimable. Voilà le genre d'intérêt que la philosophie a suscité chez moi d'emblée¹⁰.

Interrogare la propria origine, per la filosofia come per l'arte, significa, in ultima analisi, stabilire che l'unico contatto possibile con l'Essere è la *creazione*: questo contatto non è fusione, intuizione, saturazione, ma insorgenza e produzione di immagini senza le quali dell'Essere non potremmo avere alcuna esperienza. Pertanto, tale movimento che reintegra l'Essere e ne ritrova l'origine, non è da considerarsi puramente regressivo ma a tutti gli effetti *creativo*: non ripristina un passato dileguato – un passato mitico e senza tempo – ma lo istituisce qui e ora, lo prepara alla sua “inserzione nell'Essere”, innesca l'interrogazione filosofica.

Questo studio prende avvio dal dialogo tra la filosofia bergsoniana e merleau-pontiana nell'intenzione di ricostruire – genealogicamente – le tappe di questa *mutazione dello sguardo*, che induce il fenomenologo a raccogliere l'“eredità buona” di Bergson, evidenziandone gli aspetti innovativi e quelli più affini alle proprie preoccupazioni filosofiche. Come sostiene Geraets, è il ripensamento della tradizione bergsoniana ad aver attirato il giovane Merleau-Ponty «verso la ricerca di una filosofia vera, concreta, non tagliata dalla scienza, ma che vuole ritrovare, al di sotto di essa, la

¹⁰ *Entretiens avec Merleau-Ponty. Une émission de George Charbonnier*, diffusa il 22 maggio 1959, documento inedito consultato agli “Archives I.N.A.” della Bibliothèque Nationale de France, Cote PDC12-1103 (4) Entr. n.1.

vita stessa della nostra esperienza»¹¹. Tale confronto si snoda lungo i luoghi prototipici della produzione merleau-pontiana, da *Fenomenologia della percezione* al *Il visibile e l'invisibile*, passando per il corso sul concetto di Natura del 1956-57 che riserva uno spazio non irrilevante alla figura di Bergson e alla sua concezione della natura come vita, come continua creazione. Nella ricostruzione proposta assume un ruolo centrale il corso su *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson* che Merleau-Ponty tenne all'indomani di *Fenomenologia della percezione*, nell'anno accademico 1947-48 e che rappresenta, pertanto, un crocevia importante nella maturazione del giudizio merleau-pontiano sull'opera di Bergson. In quella sede, infatti, Merleau-Ponty riconosce a Bergson il merito di aver *restaurato il corpo nel suo dibattito col mondo*, sebbene – come vedremo – questa riqualificazione del corpo non sia condotta fino alle estreme conseguenze. Inoltre, l'attenta rilettura di *Materia e memoria* da parte del fenomenologo lo induce a riconoscere la peculiarità della proposta gnoseologica bergsoniana. In essa, la cosa e la coscienza della cosa sono legati, ma non come dei correlati bensì in quanto assolutamente simultanei, senza alcuna priorità.

Questa *naïveté*, come la definirà Merleau-Ponty, ha per esito un empirismo altrettanto ingenuo, quell'ultima impresa di cui parla Bergson nel capitolo conclusivo di *Materia e memoria*: andare a cercare l'esperienza alla sua fonte sorgiva, prima che si fletta in

¹¹ T. F. GERAETS, *Vers une nouvelle philosophie transcendantale*, Martinus Nijhoff, La Haye 1971, p. 6.

senso meramente utilitaristico. Una tale impresa mira, altresì, a ritrovare il legame preumano della vita col vivente, che sarà poi lo stesso tentativo compiuto da Merleau-Ponty in opere tarde come *Il visibile e l'invisibile*.

Quest'analisi del dialogo fra Merleau-Ponty e Bergson, tra sincronie e diacronie, ci ha condotto al cuore della nostra tesi, cioè all'esame del concetto di Natura nella filosofia merleau-pontiana. La seconda parte ha inizio con la disamina della problematica della spazialità come questione preliminare, al fine di comprendere come nasca, in Merleau-Ponty, l'urgenza del "problema natura". L'interrogativo che ci ha guidato è stato il seguente: come porre in relazione quella spazialità primordiale, la natura come orizzonte del pre-categoriale, ciò che Merleau-Ponty chiamerà in altri luoghi *la profondeur*, con lo spazio regolato dai principi della fisica? Si tratta, in un certo senso, di un problema analogo a quello bergsoniano apparso con la sua critica al tempo oggettivo delle scienze esatte. La questione natura si mostra come strettamente connessa al ripensamento del fenomeno vitale e alla creazione di nuovi paradigmi interpretativi in grado di rimodulare, altresì, la dialettica tra scienza e filosofia. Ecco perché abbiamo cercato di far chiarezza sul concetto di "spazio topologico", desunto dalle scienze matematiche, e utilizzato in maniera personalissima da Merleau-Ponty quale metafora dell'Essere naturale.

E allora, ci domandiamo con Merleau-Ponty: *Pourquoi la Nature?* Che cosa rintraccia Merleau-Ponty di così innovativo nel

concetto di natura tale da imporsi alla nostra riflessione? E come quest'interrogativo, a distanza di decenni, possa dirci ancora qualcosa e guidare la nostra ricerca? La Natura è un paradigma pre-teorico o caratterizzata dall'attributo di aseità, come scrive nelle lezioni del corso del '56-'57 al Collège de France, che articolano il programma di rintracciare nell'ambito naturale qualcosa il cui statuto sia indipendente dal potere costitutivo dell'uomo. Per Merleau-Ponty la natura è dotata di senso immanente, è senso allo stato nascente. E il legame tra natura e ontologia è così stretto che non è possibile riflettere sull'una senza farlo anche sull'altra:

c'est de deux choses l'une: ou bien on commence par la subjectivité libre et alors il n'y a plus de problème ontologique, l'être est en face d'elle ce qui est, l'objet pur que la subjectivité alternativement contemple et assume aveuglément, - ou bien on conçoit vraiment une liberté concrète et incarnée, alors il faut cesser de penser tout être comme être posé»¹².

Per questa ragione l'evoluzione del concetto di natura è una propedeutica, e la possibilità di una *philosophie aujourd'hui* va di pari passo con la meditazione sulla natura. Essi non sono percorsi paralleli ma metafora di un unico *cheminement* o *voyage*.

La terza parte ruota attorno a una domanda essenziale: il pensiero allontana dalla vita? Vale a dire, una volta dato per buono il suo strabismo, il suo ritardo costitutivo di fronte alla vita, alla

¹² M. MERLEAU-PONTY, *La Nature ou le monde du silence*, sous la direction d'E. de Saint Aubert avec un texte inédit de Maurice Merleau-Ponty, Hermann, Paris 2008, p. 51.

natura, al mondo, la filosofia è ancora in grado di dire qualcosa che li riguardi, che non sia un balbettio mite? Si tratta di un tema che ha attraversato la filosofia contemporanea e che, sebbene declinato in forme diverse, si ritrova anche in autori come Nietzsche e Arendt. La nostra proposta è stata quella di declinare la possibilità di una filosofia della vita attraverso tre paradigmi fondamentali: alterità, animalità e autopoiesi. Alterità e animalità sono due categorie presenti e operanti nell'universo merleau-pontiano: l'incontro con gli studi di Portmann e von Uexküll consente a Merleau-Ponty di ripensare il fenomeno vivente come arricchito dal dialogo con l'alterità. L'essere umano è costitutivamente *aperto* all'altro da sé, all'altro animale e al mondo circostante. La categoria di autopoiesi è invece desunta dal lessico delle contemporanee biologie della complessità. In vista di ciò abbiamo mostrato le straordinarie affinità d'intenti che accomunano gli studi dei biologi cileni Varela e Maturana con la filosofia merleau-pontiana. Il ripensamento del fenomeno vivente alla luce di queste tre categorie consente, se non di pronunciare *le dernier mot*, quanto meno d'indicare una strada, con Merleau-Ponty, oltre Merleau-Ponty.

Iniziamo dunque, con la consapevolezza che ogni viaggio filosofico assomiglia a quello intrapreso dal *Bateau ivre* di Rimbaud, e che Gadda, nella sua *Meditazione milanese* ricordava così:

il terreno del filosofo è la mobile duna o la savana deglutitrice: o meglio la tolda di una nave trascinata dalla tempesta: è il «bateau ivre» delle

dissonanze umane, sul cui ponte, e non che osservare e riferire, è difficile reggersi. Questa nave viaggia mari strani e diversi: ed ora la stella è termine di riferimento, ed ora, nella buia notte, il «metodo» non potrà riferirsi alla stella. Mobile è il riferimento conoscitivo iniziale; diverso, continuamente diverso, il processo¹³.

¹³ C. E. GADDA, *Meditazione milanese*, Garzanti, Milano 2002, p. 246.

Nota sugli inediti

Le *Notes inédites* de *Le visible et l'invisible* sono contenute nel volume VIII. Questo manoscritto comprende gli scritti dell'ultimo Merleau-Ponty e raccoglie, essenzialmente, le note escluse dall'edizione postuma del 1964 a cura di Claude Lefort.

Il manoscritto *Être et monde* è, invece, contenuto nel volume VI e comprende, come risulta dall'annotazione sulla prima pagina, i *Projets de livres '58-'60*, vale a dire gli scritti che vanno dal 1958 al 1960. La prima pagina non reca alcun titolo né data, mentre la seconda, datata 25 settembre 1958, è intitolata *Pour l'ontologie*. Le pagine del manoscritto presentano una doppia numerazione: quella tra parentesi quadre da attribuirsi alla catalogazione della B.N.F., e quella tra parentesi tonde ascrivibile all'autore stesso. Merleau-Ponty adopera per il termine "Natura" talvolta il carattere maiuscolo, talaltra il minuscolo. In conformità alle intenzioni merleau-pontiane abbiamo adottato lo stesso criterio nella stesura della nostra tesi.

Parte I

I

Bergson: quale eredità?

1.1 *Bergson déjà institué*

Una breve panoramica sullo sviluppo di quella che André Robinet chiamava «la sympathie retrouvée»¹⁴ di Merleau-Ponty per Bergson è quanto ci preme argomentare nel primo capitolo, nella piena convinzione che più si avanza nel progetto di una nuova ontologia merleau-pontiana, più il dialogo con Bergson si fa profondo e serrato, volto a scardinare l'immagine prototipica del *maître à penser*. L'aggettivo *ritrovato* sta a indicare qualcosa di perduto e poi riconquistato, ma anche qualcosa d'inedito, che si affaccia per la prima volta alla storia. È nel solco di questa riscoperta che ci muoveremo in questo primo capitolo, attraversando le pagine merleau-pontiane, da *Fenomenologia della percezione* alle note de *Il visibile e l'invisibile*, cercando di far emergere come il giudizio merleau-pontiano evolva nel corso degli anni, segnando un progressivo riavvicinamento a Bergson, fino a individuare nella sua filosofia un *presentimento* di ciò che Merleau-Ponty chiamerà

¹⁴ A. ROBINET, *Merleau-Ponty: Sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie*, Puf, Paris 1963, p. 64.

primato della percezione, e che costituirà l'oggetto di studio di quasi un ventennio.

Una tale ricostruzione è possibile solo se animata dall'intento di liberare Bergson dal *bergsonismo*, avendo presente il monito heideggeriano secondo cui ogni tradizione tradisce e non tramanda e facendo in modo di non subire tale ambiguità, ma di porla come tema, cosicché contribuisca a fondare certezze e non a minarle. Questo è il taglio che si è provato a dare nella nostra rilettura di Bergson con gli occhi di Merleau-Ponty, seguendo i luoghi topici del confronto e stringendoci attorno alla triade di testi bergsoniani costituita dal *Saggio sui dati immediati della coscienza*, *Materia e memoria* e *L'evoluzione creatrice*, tralasciando opere di pari importanza come *Le due fonti della morale e della religione*; barattando la completezza storiografica con una visione più affine all'indirizzo fenomenologico e alla sensibilità contemporanea¹⁵.

Desideriamo prendere le mosse di questo raffronto tra Bergson e Merleau-Ponty partendo da un testo della piena maturità filosofica di Merleau-Ponty. Siamo nel 1959 e il testo è la trascrizione di una conferenza, *La Philosophie de l'existence*, che il filosofo tenne alla *Maison canadienne* della città universitaria di Parigi, diffusa poi qualche tempo dopo – il 17 novembre dello stesso anno – all'emissione *Conférence de Radio Canada*. In quella sede, Merleau-Ponty, confessava che nel panorama filosofico della Francia degli anni '30, quello nel quale si era formato e aveva

¹⁵ Per un'interpretazione fenomenologica di Bergson si veda l'antologia di saggi curata da F. WORMS, A. FAGOT-LARGEAUT, *Annales bergsoniennes IV*, Puf, Paris 2009.

coltivato il suo talento, c'erano due profonde influenze alle quali nessun giovane studioso potesse sottrarsi: Brunschvicg e Bergson. E tuttavia per Merleau-Ponty, quasi come per un moto di ribellione alle autorità precostituite, Bergson rappresentava «quelqu'un de déjà institué, quelqu'un de déjà établi quand nous avons commencé nos études de philosophie, de sorte que notre tendance était – comme elle est toujours chez les étudiants – de chercher autre chose»¹⁶. Bergson raffigurava il già letto, già istituito e archiviato in una casella del pensiero filosofico tanto imponente quanto impolverata, simbolo di un passato antiquario della filosofia, suggerirebbe Nietzsche, interlocutore di un dialogo mai arrestato e, in un certo senso, mai cominciato.

Ciò che è interessante notare è che in quella stessa sede Merleau-Ponty riconosce un potenziale innovativo nell'opera di Bergson tale che la sua filosofia, condotta fino alle estreme conseguenze, schiuderebbe il problema del *corpo incarnato*. I passaggi argomentativi sono i seguenti: se è vero che, secondo Bergson, io afferro me stesso come durata e la durata è nient'altro che tempo, tempo percepito come indivisibile¹⁷, allora di quest'ultimo va considerata innanzitutto la dimensione del presente. «Et cette dimension du présent chez Bergson, elle enveloppe la *considération du corps et la considération du monde extérieur*»¹⁸. E

¹⁶ M. MERLEAU-PONTY, *La philosophie de l'existence* in *Parcours deux 1951-1961*, Verdier, Paris 2001, p. 252.

¹⁷ Cfr. H. BERGSON, *La pensée et le mouvant*, Presses Universitaires de France, Paris 1938, trad. it. di P. A. Rovatti, *Pensiero e movimento*, Bompiani, Milano 2000, p. 140.

¹⁸ M. MERLEAU-PONTY, *La philosophie de l'existence*, cit., p. 252, corsivo nostro.

ancora «cette durée sur la quelle Bergson appelle l'attention tout d'abord, impliquait un rapport à notre corps et un rapport en quelque sorte tout charnel au monde à travers ce corps»¹⁹, fino a concluderne che una rilettura scevra da ogni pregiudizio dell'opera bergsoniana porterebbe all'identificazione di alcuni nuclei concettuali che verranno messi a fuoco solo molti anni dopo, con l'avvento delle filosofie dell'esistenza. Quindi il “secondo Merleau-Ponty”, anche se è improprio parlare di una vera e propria svolta nella sua opera già così prematuramente interrottasi, si ritrova ad ammettere che la filosofia bergsoniana, sulla quale si sarebbe esercitata la critica sprezzante dell'esistenzialismo, in particolar modo quella sartriana, conterrebbe in realtà alcuni elementi precursori della stessa filosofia esistenzialista. L'esito della riflessione merleau-pontiana è che la filosofia di Bergson contiene in germe la riflessione sul corpo, sulla percezione e sulla centralità dell'esperienza umana. Ma come si arriva a una tale riabilitazione del bergsonismo? Come vedremo il giudizio di Merleau-Ponty non è sempre stato così benevolo nei confronti di Bergson, procediamo dunque con ordine, incominciando dalle critiche contenute in *Fenomenologia della percezione*.

¹⁹ *Ivi*, pp. 252-253.

1.2 *Il giudizio severo di Fenomenologia della percezione*

Le critiche a Bergson presenti nell'opera del '45 hanno un carattere sia gnoseologico sia ontologico: se da un lato si tratta di capire come l'oggetto possa donarsi al soggetto conoscente, dall'altro occorre afferrare come questo evento possa verificarsi secondo lo scorrere del tempo, chiamando in causa una costituzione temporale dello stesso soggetto conoscente. L'aspetto della filosofia bergsoniana contro cui si dirige la critica merleau-pontiana è quello comunemente inteso col nome di intuizionismo. Cosa sia intuizione in Bergson è questione complessa. Prendiamo due autori divenuti canonici della bibliografia secondaria su Bergson: Jankélévitch e Deleuze. Il primo afferma che il centro vivente della dottrina di Bergson è più la durata che l'intuizione, in quanto come metafisica dell'intuizione il bergsonismo non è che un sistema tra gli altri. «È l'esperienza della durata che ne determina lo stile vero e interiore»²⁰. Deleuze, invece, nella sua raccolta del '66, scriverà:

l'intuizione è il metodo del bergsonismo. Non è un sentimento, né un'ispirazione, una simpatia confusa, ma è un metodo elaborato, anzi uno dei metodi più elaborati della filosofia; le sue regole rigorose costituiscono quella che Bergson chiama la «precisione» in filosofia²¹.

²⁰ V. JANKÉLÉVITCH, *Henri Bergson*, Puf, Paris 1959, trad. it. di G. Sansonetti, *Henri Bergson*, Morcelliana, Brescia 1991, p. 14.

²¹ G. DELEUZE, *Le bergsonisme*, Presses Universitaires de France, Paris 1966, trad. it. di P. A. Rovatti, D. Borca, *Il bergsonismo*, Einaudi, Torino 2001, pp. 7-8.

Naturalmente, non si tratta di stabilire chi ha ragione e chi ha torto. Possiamo dire che entrambi colgono un aspetto fondativo della filosofia di Bergson. I concetti chiave del bergsonismo quali durata, slancio vitale, memoria, sono in un rapporto di reciprocità, e tale dialettica interna è animata proprio dal concetto di intuizione. La durata resterebbe soltanto qualcosa d'intuitivo, nel senso ordinario della parola, se non vi fosse precisamente l'intuizione come metodo, nel senso propriamente bergsoniano. La questione è come sia possibile parlare di intuizione quale metodo se essa è descritta più volte da Bergson come un atto semplice, di conoscenza immediata e non mediata.

La definizione prototipica di intuizione ci viene fornita in *Introduction à la métaphysique*, saggio del 1903 poi raccolto ne *La pensée et le mouvant* (1934). Qui Bergson afferma che vi sono due maniere distinte di conoscere la cosa: una prevede lo girarvi attorno, l'altra che si entri in essa, che si simpatizzi con essa. Dall'atto di simpatizzare con la cosa, di unirsi a essa ne deriverebbe una forma di conoscenza assoluta, che è poi il compito ultimo della metafisica bergsoniana²². «Ne segue che un assoluto non può essere dato che per *intuizione*, mentre tutto il resto dipende dall'*analisi*. Chiamiamo qui intuizione quella *simpatia* per cui ci si trasporta all'interno di un oggetto, in modo da coincidere con ciò che esso ha di unico e, per conseguenza, di inesprimibile»²³. Essa è descritta come un qualcosa di simile all'istinto, e ne *L'evoluzione creatrice* l'istinto è definito, a

²² Cfr. H. BERGSON, *Pensiero e movimento*, cit., p. 149.

²³ *Ivi*, p. 151.

sua volta, come «una simpatia (nel senso etimologico del termine)»²⁴, «un'intuizione vissuta più che rappresentata»²⁵.

Il problema dell'intuizione è un problema di “scuola filosofica”. Kant e Bergson rappresentano i due poli estremi, a partire dai quali Merleau-Ponty cerca una via di mezzo attraverso la mediazione intellettuale di Husserl. Il fenomenologo francese avrebbe avallato l'affermazione deleuziana secondo cui Bergson è l'anti-Kant. Nel commento che Deleuze scrive al III capitolo de *L'Evoluzione creatrice* leggiamo infatti: «per Kant vediamo le cose grazie a delle forme che provengono da noi. Bergson ci dice: voi vedete grazie a delle forme che provengono dalle cose»²⁶. In effetti, il tema dell'antikantismo è un *fil rouge* che attraversa buona parte delle interpretazioni della filosofia bergsoniana. Ad esempio, la prima accoglienza di Bergson in Germania, in particolare nell'ambiente jenese, è subito connotata dalla sua originalità rispetto al positivismo e al kantismo²⁷. Particolarmente eloquente è il caso Simmel. Da un lato quest'ultimo prende le distanze da Bergson, in quanto ritiene che abbia del tutto mancato la dimensione tragica dell'esistenza e misconosciuto il fatto che ogni filosofia è costituzionalmente votata al fallimento, dal momento che tra la vita e la sua traduzione in forma, fra *bios* e *logos* vi è uno iato

²⁴ ID., *L'Évolution créatrice*, Éditions F. Alcan, Paris 1907, trad. it. di F. Polidori, *L'Evoluzione creatrice*, Milano, Raffaello Cortina, 2002, p. 144.

²⁵ *Ivi*, p. 146.

²⁶ G. DELEUZE, G. CANGUILHEM, *Il significato della vita*, trad. it. di G. Bianco, Mimesis, Milano 2006, p. 103.

²⁷ Per una panoramica sulla ricezione dell'opera di Bergson in Germania si veda C. ZANFI, *Bergson e la filosofia tedesca 1907-1932*, Quodlibet, Macerata 2013.

incolmabile. Secondo Simmel – in Bergson – manca la tensione, irrisolta e irrisolvibile, per cui «la vita è affetta da questa contraddizione: essa può trovare ricetto solo in forme, eppure non può trovare ricetto in forme, per cui oltrepassa e infrange ogni forma prodotta»²⁸. Dall'altro lato a unirli è proprio l'antikantismo. Quando Simmel parla di Kant si serve di parole cocenti: «che cosa ha fatto al mondo quest'uomo, spiegandolo come una rappresentazione!»²⁹. Ai suoi occhi Kant rappresenta la più tipica forma dell'intellettualità logica e impersonale sugli ambiti vitali del soggetto e sul residuo qualitativo e non razionale dell'*Erlebnis*. In tal senso, alcune osservazioni simmeliane posseggono un'eco bergsoniana, ad esempio quando ricorda che il processo temporale nella costituzione di ogni forma di conoscenza non è affar kantiano o, ancora, quando afferma che «a fondamento dell'*a-priori* sta in agguato un segreto scetticismo nei riguardi della vita»³⁰. È la vita, questa parola redentrica del '900, che deve essere pensata, seguendo una scia che attraversa '800 e '900, passando per Goethe, Bergson, Weizsäcker, provando a rendere conto della «ritmica ancora misteriosa dell'organico»³¹, giungendo fino al paradosso di una filosofia della vita che è incapace di cogliere se stessa.

²⁸ G. SIMMEL, *Intuizione della vita. Quattro capitoli metafisici*, trad. it. di G. Antinolfi, ESI, Napoli, 1997, p. 18.

²⁹ ID., *Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse*, hg. v. M. Landmann, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1987, p. 239 cit. da C. ZANFI, *Bergson e la filosofia tedesca 1907-1932*, cit., p. 98.

³⁰ ID., *Kant. Sedici lezioni berlinesi*, trad. it. di A. Marini e A. Vigorelli, Unicopli, Milano 1999, p. 95.

³¹ *Ibid.*

Per il Merleau-Ponty di *Fenomenologia della Percezione* l'errore di Bergson sta nell'aver concesso troppo all'intuizione, «nel credere che il soggetto meditante possa fondersi con l'oggetto sul quale medita, che il sapere si dilati confondendosi con l'essere»³². Si tratta di una vecchia questione della filosofia: come il soggetto conoscente può arrivare a dire qualcosa dell'oggetto che conosce, in altri termini si tratta di delineare il fondamento della conoscenza. La problematica era già stata formulata nel paradosso gnoseologico messo in bocca a Menone nell'omonimo dialogo platonico: «In quale maniera ricercherai, o Socrate, (...) come farai a sapere che è quella [la virtù], dal momento che non la conoscevi?»³³. La soluzione proposta da Socrate/Platone, come è noto, è quella secondo cui alla base di ogni conoscenza vi è la reminiscenza, provata tramite il celebre esperimento maieutico condotto mediante l'interrogazione di uno schiavo. Ma se è vero, come afferma Deleuze³⁴, che ogni filosofia è messa a fuoco di un problema e creazione di concetti, che consentano di articolarlo, di spiegarlo come si lisciano le pieghe di un abito, per Merleau-Ponty si tratterà di ripensare il problema della conoscenza facendo emergere quello sfondo comune, quell'*orizzonte*, che avvicina soggetto e oggetto della conoscenza a partire da un ripensamento del concetto di percezione.

³² M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 107.

³³ PLATONE, *Menone* 80e.

³⁴ Cfr. G. DELEUZE F. GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les édition de Minuit, Paris 1991, trad. it. di A. De Lorenzis, *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 1996.

Che cos'è fenomenologia della percezione? Merleau-Ponty risponde chiaramente nelle prime pagine del suo capolavoro: la fenomenologia è animata da un intento *descrittivo*. «Il reale è da descrivere, e non da costruire o costituire»³⁵. Il fenomeno è ciò che si dà nella sua piatta orizzontalità. Come si evince dalla radice etimologica del termine, che deriva dal verbo *phaino*, manifestare, a sua volta desunto dal greco *phos*, luce, il fenomeno è ciò che viene alla luce, ciò che si presenta. Quando nel IV capitolo di *Fenomenologia della Percezione* Merleau-Ponty parla di *campo fenomenico* mette a nudo l'equivoco che ha retto per secoli la filosofia occidentale:

Questo campo fenomenico non è un «mondo interiore», il «fenomeno» non è uno «stato di coscienza» o un «fatto psichico», l'esperienza dei fenomeni non è un'introspezione o una intuizione nel senso di Bergson. Per molto tempo si è definito l'oggetto della psicologia dicendo che esso era «inesteso» e «accessibile a uno solo», e ne conseguiva che questo oggetto singolare non poteva essere colto se non da un atto di tipo speciale, la «percezione interiore» o introspezione, in cui il soggetto e l'oggetto erano confusi e la conoscenza ottenuta per coincidenza. Il ritorno ai «dati immediati della coscienza» diveniva allora una operazione destinata al fallimento, perché lo sguardo filosofico cercava di *essere* ciò che per principio non poteva *vedere*³⁶.

La falla nell'edificio filosofico di Bergson consiste dunque

³⁵ M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 19.

³⁶ *Ivi*, p. 101.

nell'aver accordato troppo allo psicologismo, il che comporta, agli occhi di Merleau-Ponty, l'impossibilità di una traduzione dell'impressione, di questa interiorità tenebrosa in una qualsivoglia forma di espressione. Di qui il ricorso bergsoniano all'ausilio della metafora letteraria, che consente di sfuggire alla «parola brutale»³⁷ la quale «annulla o per lo meno ricopre le impressioni delicate e fuggitive della nostra coscienza individuale»³⁸.

Una metafisica della coincidenza, come quella bergsoniana, non solo rende difficoltosa la traduzione del mondo sensibile in mondo dell'espressione, per usare le parole dell'omonimo corso di Merleau-Ponty, ma sottrae al filosofo stesso l'esperienza semplice di ciò che vede. E tutta la filosofia di Merleau-Ponty può essere considerata un'intesa, inarrestata e profonda meditazione su cosa significhi vedere. Ciò che si vede si deforma in ciò *su* cui si riflette. È il problema del trascendentale, ed è il problema di cosa voglia dire *immediato*. «L'immediato era quindi – nella filosofia bergsoniana – una vita solitaria, cieca e muta»³⁹. Alla parola coincidenza, con il suo retroscena mistico, Merleau-Ponty preferisce la parola comprensione: «la configurazione sensibile (...) non è colta in una coincidenza ineffabile, ma è “compresa” con una specie di appropriazione che tutti esperiamo quando diciamo che abbiamo “trovato” il coniglio nel fogliame di una vignetta-indovinello, o che

³⁷ H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Éditions F. Alcan, Paris 1889, trad. it. di F. Sossi, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, Raffaello Cortina, Milano 2002, p. 85.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 101.

abbiamo “afferrato” un movimento»⁴⁰. E ancora «è il concetto stesso di immediato a venire trasformato: immediato è ormai il senso, la struttura, la disposizione spontanea delle parti, non già impressione, l’oggetto che fa tutt’uno col soggetto»⁴¹. Così concepito l’immediato non è qualcosa da afferrare o da scoprire, ma qualcosa che abbiamo già da sempre scoperto e che dobbiamo richiamare alla mente. Qualcosa che la nostra coscienza *ingenuamente* già sa. Alla psicologia introspettiva Merleau-Ponty predilige quella fenomenologica, all’intuizione l’analisi intenzionale. E l’immediato, così inteso, rievoca il concetto gestaltiano di forma.

Insomma, il rimprovero che Merleau-Ponty muove a Bergson è il seguente: egli manca di risolutezza. Giacché non basta individuare l’esistenza di un tempo psicologico e contrapporlo a quello fisico, non basta sostituire alla *molteplicità per giustapposizione* una *molteplicità per fusione*, a un essere statico un essere in movimento. In altre parole non si possono descrivere i dati immediati della coscienza senza prima «mettere in questione l’esistenza assoluta del mondo intorno a essa»⁴². Il problema è *ex-ante*, ciò di cui rendere ragione è l’*il y a du monde*, il fatto semplice che tra noi e il mondo vi è una complicità che si risveglia ogni mattina quando apriamo gli occhi, una fede percettiva, scriverà Merleau-Ponty, che è presupposta non solo da ogni psicologia, ma anche da ogni scienza

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*

⁴² ID., *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 103.

fisica. Pertanto

dopo aver riconosciuto l'originarietà dei fenomeni nei confronti del mondo oggettivo (...) la riflessione è condotta a integrare a essi ogni oggetto possibile e a ricercare come quest'ultimo si costituisca attraverso di essi. [...] Non si tratta più di descrivere il mondo vissuto, che essa porta con sé come un dato opaco, ma è necessario costituirlo⁴³.

Naturalmente quando Merleau-Ponty parla di “constituire” il mondo non intende quest'attività alla maniera kantiana. Tant'è che chiama nuovamente in causa il concetto di forma così com'è adoperato dalla psicologia della Gestalt. Se nella nostra percezione la “forma” è privilegiata non è perché rappresenta la condizione di possibilità del mondo, ma perché il mondo stesso si mostra secondo delle forme, «è l'identità dell'esteriore e dell'interiore, e non la proiezione dell'interiore nell'esteriore»⁴⁴. Ecco che dal punto di vista merleau-pontiano Kant e Bergson sono equidistanti nell'errore: il concetto di coscienza costituente universale rappresenta un errore simmetrico a quello operato da una metafisica della coincidenza. Nell'uno e nell'altro caso, almeno secondo il giudizio iniziale di Merleau-Ponty su Bergson, non si tiene conto di questa «resistenza della passività»⁴⁵, vi è pura attività, attività legislatrice o creatrice che sia, che non è affetta da niente. La filosofia trascendentale, di cui il criticismo kantiano è un esempio, sottintende che il pensiero

⁴³ *Ivi*, p. 104.

⁴⁴ *Ivi*, p. 105.

⁴⁵ *Ivi*, p. 106.

filosofico non è soggetto a nessuna situazione. Per contro, la colpa delle filosofie riflessive consiste, secondo Merleau-Ponty, nel fondersi completamente con l'oggetto sul quale meditano.

Tuttavia, avanzando una critica alla critica, è bene notare come *patire* e *patientia* abbiano la stessa radice etimologica, e individuare una dimensione temporale che si sottrae alla misurabilità e all'azione dell'uomo sulle cose, è il primo passo per riconoscere quel retroscena di passività di cui la fenomenologia merleau-pontiana vuole rendere conto. Ci riferiamo chiaramente a quel passaggio de *L'Evoluzione creatrice* in cui Bergson descrive il tempo dell'attesa, dell'inoperosità, utilizzando la celebre metafora del bicchiere di acqua zuccherata:

se voglio prepararmi un bicchiere d'acqua zuccherata, per quanto possa darmi da fare devo aspettare che lo zucchero si sciolga. È un piccolo fatto ricco di insegnamenti. Il tempo che devo aspettare non è più infatti il tempo matematico [...]. È un tempo che coincide con la mia impazienza, cioè con una certa porzione di quella che è la mia durata e che non può allungarsi o contrarsi a piacere. Non è più qualcosa di pensato, ma è qualcosa di vissuto⁴⁶.

Così il tempo esige una pazienza che è misura della mia inoperatività: i minuti necessari affinché una zolletta di zucchero si sciolga nell'acqua non si possono ridurre, né aumentare, si danno semplicemente, ingenuamente.

⁴⁶ H. BERGSON, *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 14.

1.3 Temporalità vs. Spazialità: ancora su Fenomenologia della percezione

In *Che cos'è la filosofia?* Deleuze e Guattari raffigurano l'«Io penso» kantiano con le sembianze di una testa di bue, sonorizzato, che non cessa di ripetere ossessivamente $Io=Io$ ⁴⁷. È una bella e strampalata immagine di come il soggetto kantiano necessiti di guardare dall'alto quello che Deleuze chiamava il piano di immanenza. La filosofia sarebbe quella scienza deputata alla costruzione di un sapere come riflessione seconda e il tempo come «il ruscello poco profondo»⁴⁸ nel quale vengono gettate le reti dello schematismo trascendentale. Sebbene sia un testo di qualche decennio posteriore a *Fenomenologia della percezione* la critica ivi contenuta può applicarsi, con le ragionevoli differenze, a quella condotta da Merleau-Ponty nel capitolo sulla temporalità. Se c'è un carattere che più di ogni altro definisce il concetto di tempo è il fatto che esso non è mai interamente costituito. Al tempo è essenziale divenire, non essere. Ma il fatto che il tempo sia perennemente un *da farsi* e mai un già fatto, sbriciola ogni nostra pretesa di costituirlo come oggetto di coscienza. Merleau-Ponty lo scrive chiaramente: «una coscienza tetica *del* tempo che lo domini e che lo abbracci

⁴⁷ Cfr. G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 45.

⁴⁸ *Ibid.*

distrugge il fenomeno del tempo»⁴⁹. È più facile che il tempo autenticamente inteso si dia nel cuore stesso dell'esperienza anziché in un soggetto atemporale intento a porlo e a contemplarlo. La questione è come dare voce a questo tempo nascente, sempre sotteso alla nostra nozione di tempo e che tuttavia non rappresenta un oggetto del nostro sapere ma, più originariamente, una dimensione del nostro essere.

La radicalità delle critiche che Merleau-Ponty indirizza alla teoria bergsoniana della durata può sorprendere dal momento che il filosofo – *in primis* – condivide con Bergson il bersaglio critico della concezione analitica del tempo, così com'è elaborata dagli psicologi empiristi, come *une suite de maintenant*. In secondo luogo Merleau-Ponty, per descrivere il paradosso della temporalità, si serve di termini assai vicini al lessico bergsoniano, come quando scrive che il tempo «c'est le mouvement d'une vie qui se déploie (...), il n'y a pas de lieu du temps, c'est le temps qui se porte et se relance lui-même»⁵⁰.

Qual è dunque il rimprovero che muove a Bergson? Sono essenzialmente due, uno fondativo o primordiale, l'altro più specifico e basato su un fraintendimento della teoria bergsoniana del tempo. Partiamo dal secondo:

quando dice [Bergson] che la durata si avvolge su se stessa «come una palla di neve», quando accumula nell'inconscio dei ricordi in sé, egli

⁴⁹ M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 532.

⁵⁰ *Ivi*, p. 485.

definisce il tempo mediante il presente conservato, l'evoluzione mediante l'evoluto⁵¹.

Ci sembra che il ragionamento di Merleau-Ponty riposi su un equivoco, che consiste nel parlare della memoria bergsoniana su un piano esclusivamente psicologico. Ma, a ben guardare l'opera del 1986, la memoria in Bergson non ha un sostrato corporale o fisico o, meglio, non s'identifica con esso: essa deve essere pensata, innanzitutto, in una prospettiva ontologica. Come scrive Deleuze: «ciò che Bergson chiama “ricordo puro” non ha nessuna esistenza psicologica. Perciò viene chiamato virtuale, inattivo e inconscio [...]. A rigore lo psicologico è il presente [...]. Ma il passato è l'ontologia pura, il ricordo puro ha solo un significato ontologico»⁵². Tuttavia c'è un punto sul quale Merleau-Ponty non può che dissentire da Bergson: il concetto di spazio. Mutuando da Heidegger la critica secondo cui Bergson non avrebbe capito *in che senso* il tempo non è spazio, Merleau-Ponty afferma che il tempo non va separato dallo spazio, essendovi un legame intrinseco fra i due termini, sdoganando il primato del tempo come modalità autentica dell'esperire.

Questo ritorno al tempo non è polemica contro lo spazio: è precisamente la spazialità di ciò che ho visto, [...]. Tempo e spazio sono degli orizzonti

⁵¹ *Ivi*, p. 553.

⁵² G. DELEUZE, *Il bergsonismo*, cit., p. 45.

e non serie di cose. E degli orizzonti che si sopravanzano reciprocamente: leggo il tempo nello spazio e leggo dello spazio nel tempo⁵³.

In effetti, nel capitolo sulla temporalità di *Fenomenologia della percezione*, Merleau-Ponty fa più volte riferimento all'opera heideggeriana, può essere dunque utile rintracciare i passaggi fondamentali del confronto Heidegger/Bergson al fine di delucidare perché, secondo il fenomenologo francese, denunciare la spazializzazione del tempo non è né utile né sufficiente al reimpossessarsi del tempo autentico.

Secondo Heidegger il concetto di tempo bergsoniano rientrerebbe appieno in quel segmento della storia della filosofia che ha formulato una comprensione ordinaria del tempo; l'intento del filosofo tedesco è mostrare come l'interpretazione ordinaria del tempo scaturisca da una temporalità più originaria «quale essere dell'Esserci che comprende l'essere»⁵⁴, restituendo, allo stesso modo, liceità al concetto ordinario del tempo «contro la tesi di Bergson che il tempo qui inteso sia spazio»⁵⁵. La prospettiva che apre è ontologica: la ricerca del fondamento del tempo ordinario conduce al problema del senso dell'essere. Nelle prime pagine di *Essere e tempo* Heidegger pone la questione con molta chiarezza:

⁵³ M. MERLEAU-PONTY, *La philosophie aujourd'hui*, in *Notes de cours 1959-1961*, trad. it. di F. Paracchini, A. Pinotti, *È possibile oggi la filosofia? Lezioni al Collège de France 1958-1959 e 1960-1961*, Raffaello Cortina, Milano 2003, p. 189.

⁵⁴ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, VIII, Halle 1927, trad. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2005, p. 31.

⁵⁵ *Ibid.*

il compito ontologico fondamentale dell'interpretazione dell'essere come tale, include l'elaborazione della temporalità [*Temporalität*] dell'essere. Nell'esposizione della problematica della temporalità verrà data una risposta concreta al problema del senso dell'essere⁵⁶.

L'esserci è siffatto che essendo comprende qualcosa come l'essere. Tenendo ferma questa connessione occorre far vedere che ciò a partire da cui l'esserci comprende e interpreta l'essere è il tempo. È necessaria un'esplicazione originaria del tempo come *orizzonte* della comprensione dell'essere a partire dalla temporalità quale essere dell'esserci che comprende l'essere. Il concetto di tempo così ottenuto va tuttavia delimitato rispetto al concetto ordinario di tempo. Qui Heidegger introduce la distinzione fra *Temporalität* e *Zeitlichkeit*: la *Temporalität* è la temporalità dell'essere, del quale esprime il carattere dinamico e ne consente la comprensione in quanto tale. La *Temporalität* sarebbe dovuta essere oggetto della seconda parte di *Essere e tempo*, una parte che non ha mai visto luce, a causa dell'inadeguatezza costitutiva del linguaggio filosofico e delle categorie della metafisica occidentale⁵⁷. Così l'*opus magnum* di Heidegger si assomma alla già numerosa lista delle opere incompiute. Il termine *Zeitlichkeit* indica, invece, il

⁵⁶ *Ivi*, pp. 36-37.

⁵⁷ Il tema sarà ripreso, in particolare, nella conferenza del 1962, *Tempo ed essere*: «Se *Essere e tempo* era il tentativo di un'interpretazione dell'essere poggiando sull'orizzonte trascendentale del tempo [...] nella conferenza *Tempo ed essere* “il senso del tempo finora impensato, che riposa nell'essere come presenza, è recuperato in un rapporto più originario”» E. MAZZARELLA, *Introduzione*, in ID., *Tempo ed essere*, a cura di E. Mazzearella, Guida, Napoli 1998, pp. 72-73. La citazione di Mazzearella è tratta da ID., *Protocollo di un seminario sulla conferenza Tempo ed essere*, *ivi*, p. 138.

modo in cui l'esistenza dell'esserci si struttura e viene interpretata secondo le modalità della *cura*, cioè la maniera in cui l'esserci si mantiene nel mondo. La *Zeitlichkeit* rappresenta, dunque, la costituzione temporale dell'essere dell'esserci che precede la distinzione fra tempo soggettivo della durata e tempo oggettivo naturale. La prima parte del testo è volto a determinare questa temporalità originaria osservandola non da un punto di vista antropologico bensì ontologico. Ad ogni modo, sia la *Temporalität* sia la *Zeitlichkeit*, manifestano un'idea del tempo ben diversa da quella concepita da gran parte della tradizione filosofica; invero l'esserci è detentore anche di un compito storiografico, far riemergere dall'oblio della storia metafisica la purezza della *Seinsfrage*, e non smarrirsi dentro la propria tradizione, dato che quest'ultima tende così poco a rendere accessibile ciò che essa "tramanda" che per lo più lo tradisce. Ecco perché nel § 6 *Il compito di una distruzione della storia dell'ontologia* Heidegger si domanda se ed entro quali limiti, nel corso della storia dell'ontologia, l'interpretazione dell'essere sia stata connessa al fenomeno del tempo e se la problematica del tempo sia stata o meno elaborata in modo fondamentale. «La trattazione aristotelica è la prima interpretazione dettagliata di questo fenomeno che ci sia stata tramandata. Essa ha determinato in modo essenziale ogni successiva concezione del tempo, compresa quella di Bergson»⁵⁸. Qualche anno prima di *Essere e tempo*, nel luglio del 1924, Heidegger tiene

⁵⁸ ID., *Essere e tempo*, cit., p. 40.

una conferenza a Marburgo, intitolata *Il concetto di tempo*, in cui presenta le linee fondamentali delle sue indagini sul tempo come carattere costitutivo dell'esistenza umana. In quegli anni il giovane Heidegger lavora sulla tematica della radice temporale della vita umana, in vista di quella che sarebbe diventata la sua opera maggiore. L'osservazione *in pectore* è che la domanda sul tempo può esser posta solo da una scienza atea in linea di principio, il filosofo che s'interroga sul tempo è risoluto a comprenderlo a partire dal tempo e non in vista dall'eternità. L'uomo del tempo non deve espiare la temporalità come un peccato, l'uomo della durata non è un più un pellegrino sulla terra, trova la sua gioia nel posto; in questo senso sia Heidegger sia Bergson sembrano obbedire all'imperativo nietzscheano di "restare fedeli alla terra".

L'argomentazione di Heidegger parte dalla constatazione del risvegliato interesse della fisica per il fenomeno del tempo. Secondo i principi della nuova fisica, e il riferimento a Einstein è manifesto, il tempo in sé non è niente, esso sussiste solo in conseguenza agli eventi che vi si svolgono, «una vecchia tesi di Aristotele»⁵⁹ aggiunge Heidegger. L'affermazione è racchiusa tra parentesi, come se fosse un'annotazione di poco conto, invece essa è rivelatrice delle intenzioni heideggeriane. Al momento della stesura del breve scritto Heidegger era reduce da un corso universitario dedicato interamente alla teoria delle passioni del libro II della *Retorica* di Aristotele. Da

⁵⁹ ID., *Der Begriff der Zeit, Vortrag vor der Marburger Theologenschaft*, (1924), Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1989, trad. it. di F. Volpi, *Il concetto di tempo*, Adelphi, Milano 1998, p. 26.

qualche anno pensava di raccogliere i suoi corsi e i suoi manoscritti in una monografia, di cui parlava a colleghi e amici intimi ancora nel giugno del '24⁶⁰; ciò che stroncò il progetto fu proprio la difficoltà in cui incappò il filosofo in merito alla questione del tempo. Nella sua lettura, dietro la definizione aristotelica del tempo come «numero del movimento secondo il prima e il poi» si nasconde un cuore di tenebra: il *Dasein*, o le profondità dell'anima, come condizione di ogni numerazione del movimento e, in ultima analisi, del tempo. Perseguendo questa via interpretativa egli intendeva ricucire la classica opposizione fra Aristotele, simbolo della concezione fisica del tempo, e Agostino, iniziatore di quella psicologia che lo intende come «durata» o «*distensio animi*», sostenendo in realtà che la concezione aristotelica del tempo contempla ambo i lati del fenomeno. Nel corso delle sue ricerche comprese, però, che Aristotele non uscì mai dall'orizzonte naturalistico e pertanto dovette accantonare il progetto. Ad accomunare Aristotele e Agostino resta l'ontologia antica che interpreta l'essere a partire dalla presenza, che lo assume nell'ottica di un "venire alla presenza" dell'ente. Il tempo viene incontrato come un ente fra gli enti e interrogato a partire dall'"ora". Agli occhi di Heidegger la comprensione ordinaria del tempo si mantiene sostanzialmente immutata fino a Hegel di cui si occupa nel § 82 di *Essere e tempo*, mostrando come anche la sua concezione finisca col livellarsi sul tempo mondano. Proprio in quel luogo Heidegger cita

⁶⁰ Si rinvia alla ricostruzione filosofica compiuta da Volpi nella nota introduttiva a *Il concetto di tempo*.

Bergson, la cui visione del tempo non sarebbe altro che il rovescio della tesi hegeliana⁶¹, anch'essa riconducibile a un fraintendimento di Aristotele: si tratta di un tempo inteso come spazio, successione quantitativa di punti ora: «il tempo in quanto spazio è una successione *quantitativa*. Di contro a *questo* concetto del tempo, la durata è intesa come successione *qualitativa*»⁶².

La durata, nell'interpretazione heideggeriana, non è strutturalmente diversa dal tempo dell'orologio, poiché è ancora successione, e quindi non un fenomeno originario ma derivato. In realtà, un'analisi della concezione bergsoniana affrancata dal filtro critico heideggeriano dimostra come Bergson sia stato il primo ad attribuire al tempo una natura ermeneutica, ponendo la questione del nesso fra l'io che vive e la sua trascrizione storica, «ovunque qualcosa vive c'è aperto da qualche parte, un registro in cui s'inscrive il tempo»⁶³. Inoltre la coscienza-memoria è pensata come sintesi del passato e del presente *in vista del futuro*, nel senso che è il futuro a orientare passato e presente, e in quanto è il futuro a dominare non si verifica l'appiattimento del tempo sul presente. E ancora «ciò che facciamo dipende da ciò che siamo; ma bisogna aggiungere che siamo, in una certa misura, ciò che facciamo e ci creiamo in continuazione»⁶⁴. Ciò che siamo è creazione ininterrotta,

⁶¹ Non è questo il luogo per approfondire l'interpretazione heideggeriana del concetto di tempo in Hegel, per ulteriori delucidazioni si rinvia a A. FABRIS, "*Essere e tempo*" di Heidegger. *Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2000, pp. 201-202.

⁶² M. HEIDEGGER, *Il concetto di tempo*, cit., p. 506.

⁶³ H. BERGSON, *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 19.

⁶⁴ *Ivi*, p. 12.

il nostro passato, nel fluire incessante della memoria, diviene futuro originale e imprevedibile. Accade in noi come per il talento del pittore:

e così come il talento del pittore si forma o si deforma – e comunque si modifica sotto l’influsso delle opere che produce –, allo stesso modo ciascuno dei nostri stati, nel momento stesso in cui si verifica in noi, modifica la nostra persona, in quanto è la nuova forma che abbiamo appena assunto⁶⁵.

Ogni stato, ogni rappresentazione o volizione muta di continuo, e gli stati anteriori non vengono semplicemente giustapposti a quello attuale, ma sono “organizzati” assieme, c’è una *solidarietà* fra loro. Il tempo è introiettato nella coscienza, e si dispiega passivamente. La *pazienza del tempo* ci impone di attendere che lo zucchero si sciogla nell’acqua. La coscienza racchiude il mistero semplice della concomitanza, una doppia posizione congiunta di realtà e di passato, un’estasi temporale, una sorta di magia. «È il futuro che chiama il passato alla “coesistenza” con un presente dal quale, per altro, differisce per natura»⁶⁶. L’attingere di continuo al passato si rivela come l’apertura del futuro inteso heideggerianamente l’“in-vista-di-cui”, che disvela il senso dell’essere dell’esserci, il suo essere-per-la-morte. Il passato non è un mero depositato della memoria, un semplice *non più*, ma è costantemente proiettato verso un *non ancora*.

⁶⁵ *Ivi*, pp. 11-12.

⁶⁶ R. RONCHI, *Bergson filosofo dell’interpretazione*, Marietti, Genova 1990, p. 158.

Ma per Heidegger la questione del tempo andava liberata dall'orizzonte naturalistico, che è poi quello biologico, e inquadrata in quello ontologico. Il discorso si avvita, dunque, intorno all'essere dell'esserci, la conferenza sul tempo lueggia proprio la necessità di una connessione fra l'esserci e la temporalità, giacché l'esserci si scopre luogo in cui la temporalità originaria si dispiega. «L'esserci è il tempo, il tempo è temporale. L'esserci non è il tempo, ma la temporalità»⁶⁷. La domanda sul tempo è mutata, «che cos'è il tempo?» è divenuta «com'è il tempo?» e poi «chi è il tempo?». Gli fa eco il pensiero poetante di Borges:

*Il tempo è la sostanza di cui sono fatto.
Il tempo è un fiume che mi trascina, ma io sono il fiume;
è una tigre che mi sbrana, ma io sono la tigre;
è un fuoco che mi divora, ma io sono il fuoco*⁶⁸.

Se le cose stanno così per Heidegger è pur vero che l'uso che Merleau-Ponty fa di Heidegger in *Fenomenologia della percezione* ignora la sua deriva ontologica, ciò che gli interessa è, piuttosto, fare leva su come il concetto di temporalità metta a nudo il nostro retroscena di affettività. Il concetto di tempo vanifica le pretese di ogni sapere oggettivisticamente fondato. Non è il tempo un dato della nostra coscienza, ma più precisamente è la coscienza che si dispiega nel tempo. In tal senso, il tempo per Merleau-Ponty è, a

⁶⁷ M. HEIDEGGER, *Il concetto di tempo*, cit., pp. 48-49.

⁶⁸ J. L. BORGES, *Nueva refutación del tiempo* in *Altre inquisizioni*, in *Opere complete*, a cura di D. Porzio, I Meridiani, Milano 2005, vol. I, p. 1089.

tutti gli effetti, un esistenziale alla maniera heideggeriana. Non rappresenta un oggetto del sapere, ma una dimensione del nostro “*être au monde*”, che va inteso e tradotto come *essere nel mondo* ed *essere del mondo*. Ecco perché la critica bergsoniana al concetto di spazio o, meglio, al tempo che si fa spazio, trascura quella *spazialità primordiale* cui Merleau-Ponty prova a dare voce, attraverso l’analisi della percezione quale prima testimonianza della nostra presenza nel mondo, del nostro stare in esso. Ma se la coscienza è situata nel mondo, radicata nel tempo, come può porsi la domanda sul tempo senza incappare di nuovo in quella visione panoramica che il fenomenologo condanna più e più volte? Nel tentativo di rispondere all’obiezione che egli stesso muove, Merleau-Ponty nota come coscienza e tempo stiano in un rapporto analogo a quello che Proust istituisce fra l’amore e la gelosia di Swann per la sua Odette:

Proust mostra come l’amore di Swann per Odette *cagiona* la gelosia che, a sua volta, *modifica* l’amore, poiché Swann, sempre preoccupato di negare a ogni altro il piacere di contemplare Odette, perde egli stesso questo piacere. [...] L’amore di Swann non provoca la gelosia. Esso è già, e sin dall’origine, gelosia⁶⁹.

Allo stesso modo la temporalità rischiarata la soggettività. Il tempo si mostra, finalmente, come *autoaffezione*.

⁶⁹ M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 543.

1.4 *L'unione dell'anima col corpo: le lezioni del 1947-48*

Nell'anno accademico '47-'48, all'indomani di *Fenomenologia della percezione*, Merleau-Ponty tenne un corso sull'unione dell'anima e del corpo, condotto parallelamente sia alla Facoltà di Lettere a Lione sia all'*Ecole Normale* di Parigi. In quell'occasione riappare l'*affaire* Bergson. Le note personali dell'autore sono andate perdute ma, grazie al lavoro di trascrizione degli appunti degli uditori parigini di allora, il testo è consultabile nella sua versione madrelingua. Il corso manifesta l'intenzione merleau-pontiana di operare una ricostruzione filosofica quanto più fedele possibile, senza per questo tralasciare le sue personali preoccupazioni filosofiche. Non si trattava solo di ripensare la questione dell'anima e del corpo in Malebranche, Biran e Bergson, ma anche di mostrare l'insufficienza dell'idealismo intellettualista e la contestuale necessità, in un certo senso presentita dai suddetti autori, di stabilire un "primato della percezione". Ne ricaviamo non solo una bella immagine di come Merleau-Ponty intendesse la storia della filosofia⁷⁰, ma anche diversi spunti interessanti riguardanti la lettura merleau-pontiana di *Materia e memoria*.

⁷⁰ Nella prima lezione si legge infatti: «Toute l'histoire de la philosophie est une reprise personnelle par le philosophe du problème qu'il étudie; reprise subjective, donc doctrine et philosophie, narration et réflexion – mais non pas réflexion libre.[...] L'objectivité de l'histoire de la philosophie ne se trouve que dans l'exercice de la subjectivité. Le moyen de comprendre un système, c'est de lui poser les questions dont nous nous soucions nous-mêmes»; ID., *L'unione de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, notes recueillies et rédigées par J. Deprun, Vrin, Paris 2002, p. 11.

Un merito viene sin da subito riconosciuto a Bergson, cioè quello di «restaurer le corps dans son débat avec le monde»⁷¹. Bisogna però capire come avvenga questa riqualificazione del corpo e se sia condotta fino alle estreme conseguenze. Nella prefazione alla settima edizione di *Materia e memoria*, Bergson parla del concetto di materia e di come, dal suo punto di vista, occorra considerarla *prima* della dissociazione che idealismo e realismo hanno operato tra la sua esistenza e la sua apparenza, al fine di ritornare, come in un lungo periplo filosofico che vede il punto di partenza coincidere con quello di arrivo, alla concezione che il senso comune possiede già di essa. In questo luogo Bergson passa brevemente in rassegna le posizioni di Cartesio e Berkeley e, sebbene riconosca più meriti al secondo che al primo, sostenendo che «un grande progresso fu realizzato in filosofia il giorno in cui Berkeley stabilì, contro i “mechanical philosophers”, che le qualità secondarie della materia avevano almeno tanta realtà quanto le qualità primarie»⁷², parimenti ritiene che i due filosofi moderni rappresentino due estremi di un'unica concezione erronea. Se il primo pone la materia troppo lontana da noi, confondendola con l'estensione geometrica, il secondo, viceversa, la avvicina così tanto da trasportarla all'interno dello spirito, facendone un suo prodotto. Senz'altro, fra i due, Bergson è più affine a Berkeley e al suo

⁷¹ *Ivi*, p. 83.

⁷² H. BERGSON, *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, Éditions F. Alcan, Paris 1896, trad. it. di A. Pessina, *Materia e memoria*, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 6.

proposito di riabilitare le qualità secondarie. Bergson presagisce il valore della percezione, ripudia il realismo vecchio stampo, ci dice costantemente che non bisogna generare la coscienza, né dedurla, poiché donandosi il mondo materiale, si dona *d'emblée* un insieme d'immagini coscienziali. Insomma non c'è un in sé che non sia già, costitutivamente, un per me. Nella lettura fenomenologica che ne dà Merleau-Ponty «dans la voie où s'engage Bergson, tout *esse* est déjà un *percipi*»⁷³. Peccato che Bergson, ai suoi occhi, non la percorra fino in fondo. Di fatto, al realismo vecchio stampo Bergson sostituisce una nuova forma di realismo, che potremmo chiamare *ingenua*, perché fondata sulla preesistenza dell'essere totale. «Le *percipi* s'y déduit de l'*esse* par dégradation et découpage»⁷⁴.

Affermando che la rappresentazione di un'immagine è *meno* della sua sola presenza, Bergson salta a piè pari il problema del *cogito*, di come effettivamente un soggetto che abita il mondo possa percepirlo. Pone l'essere totale e vi ritaglia una determinata prospettiva, che sarebbe ogni volta la mia propria. Ancora una volta, secondo il giudizio merleau-pontiano, Bergson manca di risolutezza:

Bergson déduit le perçu de l'être, au lieu d'admettre, comme il en avait été tenté, un primat de la perception, un type d'existence intermédiaire entre l'en soi et le pour soi. Il ne cherche pas vraiment dans la situation du sujet dans l'être le point de départ de la connaissance de l'être par le sujet, mais se place directement dans l'être, pour introduire ensuite le

⁷³ M. MERLEAU-PONTY, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, cit., p. 85.

⁷⁴ *Ibid.*

découpage perceptif⁷⁵.

Voilà la colpa di Bergson. Egli non cerca mai veramente nella situazione del soggetto vivente il punto di partenza della conoscenza dell'essere per il soggetto, ma s'installa direttamente nell'essere, per introdurvi, surrettiziamente ed *ex-post*, il ritaglio percettivo. L'esito, secondo Merleau-Ponty, è che Bergson è critico verso l'idealismo soggettivistico, ma non verso quello trascendentale. Bergson non coglie la struttura intenzionale della coscienza e, di conseguenza, ha difficoltà a spiegare come si percepisca. Parla di *melange* di percezione e ricordo, condensazione di una molteplicità di movimenti, *contrazione* della materia. Quando sarebbe bastato dimostrare che il corpo è impensabile senza la coscienza, poiché c'è un'intenzionalità del corpo e che la coscienza è impensabile senza corpo, perché il presente è corporale. Quindi, se è vero che Bergson intuisce la centralità del corpo, è vero anche che manca del tutto una fenomenologia corporale. Il giovane Merleau-Ponty riconosce dunque un merito e un demerito nella filosofia bergsoniana. E tuttavia non manca di notare una peculiarità nella gnoseologia di Bergson, una caratteristica che distingue la sua teoria da tutte quelle precedenti. Immergendosi nella lettura di *Materia e memoria* il fenomenologo nota che il modo in cui sono legati oggetto e soggetto della rappresentazione è straordinariamente innovativo. A partire dal seguente brano di Bergson:

⁷⁵ *Ibid.*

la verità è che il punto P, i raggi che emette, la retina, e gli elementi nervosi interessati, formano un tutto solidale, che il punto luminoso P fa parte di questo tutto, e che è proprio in P, e non altrove, che l'immagine di P è formata e percepita⁷⁶.

Che soggetto e oggetto della rappresentazione fossero legati l'aveva sostenuto anche Kant, ma la maniera in cui qui appaiono legati è del tutto originale. In Kant la relazione fra la coscienza e il suo oggetto è quella di una potenza costituente e di un oggetto costituito, l'essere degli oggetti è fin da subito idealizzato. Ciò che vi è di rivoluzionario in Bergson è fatto che ignora la filosofia riflessiva: «grace à cette naïveté, il est dans le cas de découvrir ce qui demeure inaccessible à l'analyse réflexive: la chose et la conscience de la chose sont liées, non comme des corrélatifs, mais en tant qu'absolument simultanées, sans aucune priorité»⁷⁷. Se seguissimo fino in fondo la tesi bergsoniana ci troveremmo innanzi alla centralità del corpo, questo *oggetto privilegiato* che agisce come *medium* e consente di riferirmi alle cose che mi circondano e che mi pre-esistono. Eppure quest'oltrepassamento simultaneo di realismo e idealismo, per un momento intravisto, è subito abortito. Pensando al mondo come insieme d'immagini, in ultima analisi come spettacolo, Bergson sprofonda nel realismo ancora una volta e pensa il soggetto per sottrazione.

Dove ritrovare allora il soggetto che pensa, che è affetto, che

⁷⁶ H. BERGSON, *Materia e memoria*, cit., p. 34.

⁷⁷ M. MERLEAU-PONTY, *L'unione de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, cit., p. 86.

percepisce, che ricorda? Tale soggetto non sarà né alla sommità del cono, né alla base: la vita mentale prende le forme d'un *andirivieni* tra i due piani dell'in sé, nel costante sforzo di articolazione tra il percepito e il ricordo puro.

C'è un'ultima questione da approfondire, ed è quella che concerne il rapporto fra l'esperienza e la sua costruzione metafisica, quando nel IV capitolo di *Materia e memoria* Bergson parla di un'ultima impresa da compiere: andare a cercare l'esperienza alla sua fonte sorgiva, prima che si fletta in senso meramente utilitaristico. Precisamente là dove, secondo Deleuze, si scoprono le differenze di natura⁷⁸. Qui le affinità fra il fenomenologo e Bergson si fanno profonde. Una tale impresa mira a ritrovare il legame preumano della vita con vivente, che sarà poi lo stesso tentativo compiuto da Merleau-Ponty, soprattutto in opere tarde come il *Visibile e l'invisibile*.

La filosofia di Bergson è ininterrottamente votata alla ricerca di un dialogo tra un essere che non sa niente e un sapere tagliato sull'essere. La dialettica fra istinto e intelligenza, che anima tutta *L'evoluzione* creatrice, si fonda su quest'aporia. L'istinto non sa niente, l'intelligenza sa, ma lontano dalle cose. Bisogna dunque collegare il nostro essere muto al nostro essere rivelato, ricavare un sapere della nostra unità primordiale con le cose. Ecco perché il metodo bergsoniano non consisterà in una identificazione pura e semplice, bensì in un *doppio movimento* fra il contatto spontaneo

⁷⁸ Cfr. G. DELEUZE, *Il bergsonismo*, cit., p. 18.

con l'essere e la sua costruzione, l'integrazione di quest'ultimo.

La difficoltà che emerge, agli occhi di Merleau-Ponty, è che Bergson non si è mai fatto carico del problema del linguaggio e della sua espressione. Dal momento che la vita ignora se stessa, occorre rifondare una teoria dell'intelligenza e del linguaggio valido, cosa che lo stesso Merleau-Ponty tenta con *La prosa del mondo*. In realtà già nel VI capitolo della Prima parte di *Fenomenologia della percezione – Il corpo come espressione e la parola* – Merleau-Ponty abbozza il problema del linguaggio. Egli ha ben presente gli studi sull'afasia condotti da Bergson in *Materia e memoria*, volti a determinare dove incomincia e dove finisce, nell'operazione della memoria, la funzione del corpo. Naturalmente, se la premessa da cui parte Bergson è quella di riconoscere alla memoria una facoltà spirituale, essa non potrà appiattirsi su mere componenti cerebrali o fisiologiche. La tesi di Bergson è che una lesione cerebrale non può inficiare le capacità mnemoniche, o quantomeno della *memoria pura*, ma al più spezzare i legami del ricordo con la realtà presente, diminuendone così il potenziale d'azione. A sostegno di tale tesi Bergson passa in rassegna documenti di vario genere, tratti dalla psicopatologia e scopre che alcuni soggetti affetti da afasia, sebbene incapaci di pronunciare spontaneamente una parola, si ricordano senza errore le parole di una melodia o di una filastrocca⁷⁹. Sulla base di questa conferma

⁷⁹ Bergson si riferisce ai lavori di Oppenheim; cfr. OPPENHEIM, *Ueber das Verhalten der musikalischen Ausdrucksbewegungen bei Aphasischen*, «Charité Annalen», XIII, 1888, pp. 348 e sgg.

sperimentale Bergson delinea la sua teoria dell'*immagine-ricordo* e dell'*immagine-movimento*. Una è autenticamente rivolta al passato, l'altra al futuro. La prima facoltà elabora dei ricordi perfetti e puri, la seconda dei ricordi sempre più perfettibili. Insomma, da un lato abbiamo la memoria *kat' exochen*, spontanea e quindi involontaria, tanto capricciosa nel riprodurre quanto fedele nel conservare, dall'altro l'abitudine illuminata dalla memoria acquisita grazie allo sforzo.

In *Di alcuni motivi in Baudelaire* Benjamin nota come a seguito della lettura di *Matière et mémoire* il lettore di Bergson debba finire per dirsi: «solo il poeta può essere il soggetto adeguato a un'esperienza consimile»⁸⁰. Si può dire che è stato un poeta o un romanziere se si preferisce, cioè Proust, a riprodurre letterariamente l'esperienza bergsonianamente intesa. Nondimeno Benjamin individua nella *Recherche* una critica latente alla concezione bergsoniana della memoria: nel filosofo francese sembra che il fatto di volgersi all'attualizzazione intuitiva del flusso vitale sia una *questione di libera scelta*, in Proust invece, ed è la stessa terminologia usata a suggerire una diversità fra i due, la *mémoire pure* della teoria bergsoniana diventa *mémoire involontarie*. Il ricordo volontario non conserva nulla del nostro passato, tutti gli sforzi che compiamo per evocarlo sono vani. Il passato sembra sfuggire a ogni nostra intenzione, che esso si mostri o meno dipende dal *caso*. Accade così che un luogo o un oggetto divengano

⁸⁰ W. BENJAMIN, *Di alcuni motivi in Baudelaire*, in *Angelus Novus*, trad. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 2001, p. 91.

epifanici:

le goût de la petite madeleine m'avait rappelé Combray. Mais pourquoi les images de Combray et de Venise m'avaient-elles, à l'un et à l'autre moment, donné une joie pareille à une certitude et suffisante sans autres preuves à me rendre la mort indifférence?⁸¹

Esempi di tal genere sono tra i più celebri della *Ricerca* e si accentuano verso la fine, quando la rivelazione del tempo ritrovato si annuncia con il moltiplicarsi di segni: *madeleine*, campanili, alberi, il rumore d'un cucchiaino o di una conduttura, con ciascuno assistiamo al medesimo processo. In questo senso la *mémoire involontarie* di Proust presenta delle indiscutibili affinità con l'inconscio freudiano, difatti Benjamin non manca di stabilire una correlazione con *Al di là del principio del piacere*. Nel testo del 1921 Freud elabora l'ipotesi che «la coscienza sorga al posto di un'impronta mnemonica»⁸², la tesi di fondo è che «presa di coscienza e persistenza di una traccia mnemonica sono reciprocamente incompatibili per lo stesso sistema»⁸³. I residui mnemonici si presentano con particolare intensità proprio quando il processo che li ha generati non è mai pervenuto alla coscienza. Traslato nella terminologia proustiana equivale a dire che può

⁸¹ M. PROUST, *Alla ricerca del tempo perduto*, a cura di P. Serini, Einaudi, Torino 1963, 7 voll., p. 203. «Il sapore della “maddalenina” mi aveva ricordato Combray. Ma, perché mai le immagini di Combray e di Venezia mi avevano dato, nell'un momento e nell'altro, una gioia simile a una certezza e sufficiente, senza altre prove, a rendermi indifferente la morte?».

⁸² W. BENJAMIN, *Di alcuni motivi in Baudelaire*, in *Angelus Novus*, cit., p. 94.

⁸³ *Ibid.*

divenire parte integrante della memoria involontaria ciò che non ha superato la soglia dell'inconscio, che non è stato vissuto consapevolmente, ma ha sedimentato nei fondali oscuri della nostra coscienza, per poi riemergere in modo imprevisto ed estemporaneo.

È interessante notare come anche Merleau-Ponty compia questo accostamento di Bergson sia a Proust sia a Freud. Scrive infatti:

l'alternativa bergsoniana fra la memoria abitudine e il ricordo puro non dà conto della presenza prossima delle parole che so: esse sono dietro di me, come gli oggetti dietro la mia spalla o come l'orizzonte della città intorno alla mia casa, io faccio i conti con esse, o conto su di esse, ma non ho nessuna «immagine verbale». Nel loro persistere in me assomigliano piuttosto all'Imago freudiana, la quale è molto meno la rappresentazione di una percezione trascorsa che una essenza emozionale molto precisa e generale staccata dalle sue origini empiriche. Della parola appresa mi resta il suo stile articolare e sonoro⁸⁴.

Secondo Merleau-Ponty non c'è alcun bisogno di rappresentarsi un'immagine verbale. La parola è là, in un certo luogo del mio mondo linguistico e io mi riporto a essa «come la mia mano si dirige verso il luogo del corpo che viene punto»⁸⁵. Ciò che rimane inspiegato è ancora una volta la funzione del corpo nel processo mnemonico. Tale funzione può essere compresa solo se la memoria è connotata da uno sforzo per riaprire il tempo a partire dalle implicazioni del presente, e il corpo si qualifica come mezzo

⁸⁴ M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 251.

⁸⁵ *Ibid.*

necessario per assumere degli atteggiamenti, per fabbricarci degli pseudo-presenti, per dialogare sia col tempo sia con lo spazio. Fra la parola e il pensiero si verifica quello che Merleau-Ponty, qualche anno più tardi, chiamerà *empiétement*, vale a dire sconfinamento. Fra i due c'è solidarietà, si avvolgono reciprocamente, «il senso è preso nella parola e la parola è l'esistenza esteriore del senso»⁸⁶.

1.5 *L'elogio del divenire*

È possibile datare il momento in cui si verifica quella conversione dello sguardo che induce Merleau-Ponty ad essere assai più indulgente nei confronti del suo illustre predecessore. Siamo nel gennaio del 1953 e il fenomenologo tiene una lezione inaugurale al *Collège de France* atta a ufficializzare il suo insediamento nel più alto organo di cultura francese. Merleau-Ponty viene nominato detentore della cattedra di filosofia divenendo, così, il più giovane studioso eletto a cattedra e succedendo proprio al tanto criticato Bergson. Certo si dirà che è per ragioni di convenienza o, meglio, di sconvenienza, se Merleau-Ponty si sofferma sugli aspetti meno controversi della filosofia bergsoniana, e tuttavia riteniamo che le ragioni di questa *epistrophé* merleau-pontiana siano più profonde, e di natura teorica e non occasionale. Non è escluso che vadano ravvisate nell'attenta rilettura di *Materia e memoria* condotta

⁸⁶ *Ivi*, p. 252.

proprio in vista del corso del '47 sull'unione dell'anima col corpo. È sorprendente notare come in poche pagine Merleau-Ponty stravolga alcuni punti fermi dell'interpretazione bergsoniana: il concetto del negativo, l'intuizione come coincidenza, il movimento retrogrado del vero; fino a riconoscervi un qualche primato della percezione. Analogamente a *Bergson se faisant* il punto di partenza della conferenza è che di Bergson sono state dette molte cose, forse troppe, e che – come spesso accade – la creazione di ogni-ismo, quale il bergsonismo per l'appunto, ribalta e snatura ogni intuizione filosofica originaria. La vera filosofia, in tal senso, è animata dal costante rifiuto di *far scuola*, di far proseliti. Quella distanza che il tempo ha messo fra Bergson e Merleau-Ponty, è funzionale a tralasciare le polemiche di scuola, divenute oramai sterili, e a far riaffiorare le questioni di fondo della filosofia bergsoniana. Scrive Merleau-Ponty:

forse si testimonierebbe una migliore attenzione ai suoi libri [di Bergson] se vi si cercasse, piuttosto che la critica a Taine e a Spencer, dei punti di vista sui viventi e difficili rapporti dello spirito col corpo e col mondo, e, piuttosto che delle constatazioni separate e successive, il movimento interiore che anima le intuizioni, che le lega l'una all'altra e che spesso rovescia i rapporti iniziali⁸⁷.

A tal proposito, particolarmente efficace è la lettura che fornisce del concetto di durata non come *coincidenza* bensì come

⁸⁷ ID., *Eloge de la philosophie*, Gallimard, Paris 1953, trad. it. di C. Sini, *Elogio della filosofia*, Se, Milano 2008, p. 20.

coesistenza. Nel già menzionato corso del '46-'47 Merleau-Ponty nota come il concetto di intuizione in Bergson si presta a numerose oscillazioni semantiche. Attraverso il confronto con i testi di Bergson, l'intuizione emerge o come *intuizione-coincidenza* o, al contrario, come «l'esprit étant obligé d'élaborer des images et des concepts en vue d'une reconstruction»⁸⁸, quella che Merleau-Ponty chiama *intuizione come comprensione*, esprimendo così il paradosso di una mediata immediatezza. D'altro canto la semplicità, restando fedeli al dettato bergsoniano, non esclude una molteplicità qualitativa e virtuale di direzioni nelle quali si attualizza. In questo senso l'intuizione implica una pluralità d'accezioni, una molteplicità di visioni, come Bergson stesso afferma in *Pensiero e movimento*. Nelle pagine dell'*Elogio* Merleau-Ponty ritorna su questo punto per affermare che «la famosa coincidenza bergsoniana non significa di certo che il filosofo si perde nel o si fonde con l'essere»⁸⁹, viceversa egli è superato dall'essere. Non c'è un movimento di uscita da sé per volgersi alle cose, per contro sono le cose stesse che continuamente e costantemente lo assillano, lo sollecitano interiormente. D'altronde, fra la mia propria durata e la durata delle cose c'è una corrispondenza, una qualche correlazione. Accade qui, per la prima volta, una sorta di rispecchiamento mimetico fra i due. Merleau-Ponty parla di Bergson e di se stesso, di durata e di durata delle cose, di carne e di carne del mondo come scriverà ne *Il visibile e l'invisibile*, giacché:

⁸⁸ ID., *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, cit., p. 119.

⁸⁹ ID., *Elogio della filosofia*, cit., p. 21.

c'è una «natura singolare» della durata che fa sì che essa sia al tempo stesso la mia maniera d'essere e una dimensione universale per gli altri esseri (...) bisogna bene che qualcosa risponda nello zucchero che si scioglie alla mia attesa di un bicchiere di acqua zuccherata. Quando noi siamo nella sorgente della durata siamo anche nel cuore delle cose⁹⁰.

Ecco che in questa sede in concetto di durata non è interpretato dal fenomenologo in senso puramente psicologista: percepire la propria durata non equivale a chiudersi in se stessi, bensì ad aprirsi al mondo. Per questa ragione la percezione rimane il cuore pulsante anche dell'ontologia merleau-pontiana, «perché ci insegna un rapporto ossessivo con l'essere: esso è là, davanti a noi, e tuttavia ci raggiunge dal di dentro»⁹¹. Se di coincidenza si parla non può che essere una coincidenza sempre incompiuta, sempre da farsi. Merleau-Ponty – nei corsi *È possibile la filosofia oggi?* – parla infatti di *coincidenza parziale* e scrive:

nei confronti della mia durata, quanto delle cose, sono in una strana situazione di “coincidenza parziale”(...) io sono la mia durata eppure questa durata che io sono, non c'è verso di avvicinarla o anche di guardarla in faccia: vorrebbe dire ucciderla, interrompere la sua nascita continua, spezzare la sua identità che è quella di un essere sempre nuovo e in ciò appunto sempre lo stesso⁹².

⁹⁰ *Ivi*, p. 22.

⁹¹ *Ibid.*

⁹² ID., *È possibile oggi la filosofia? Lezioni al Collège de France 1958-1959 e 1960-1961*, cit., pp. 266-267.

A questa interpretazione il francese fa riferimento pure ne *Il visibile e l'invisibile* dove si domanda, per l'appunto, che cos'è una coincidenza solo parziale. Essa è una «coincidenza sempre passata o sempre futura, (...) un'esperienza che emerge dall'Essere o che sta per incorporarvisi, che “ne è”, ma che non è l'Essere, e quindi non è coincidenza, fusione reale (...), ma ricoprimento, come di una cavità e di un rilievo che rimangono distinti»⁹³. La filosofia è questa piega, questa sbavatura anacronistica: essa abita nella storia e nella vita ma vorrebbe situarsi nel punto in cui sono avvenimento nascente per vederne il senso. Se volessimo ancora leggere la filosofia contemporanea con le categorie di soggetto e oggetto saremmo costretti a riconoscere che essa pensa la forma più radicale di soggettività: il puro stare sotto, il *pathos* assoluto.

C'è un altro punto assai significativo nel testo, là dove Merleau-Ponty afferma che si può condensare il movimento interno alla filosofia bergsoniana nel passaggio da una filosofia dell'impressione a una dell'espressione. È nota la passione merleau-pontiana per la pittura espressionista, in particolare per il genio di Cézanne, e la sua antipatia, viceversa, per la corrente impressionista. L'espressionismo bergsoniano, secondo Merleau-Ponty, si manifesta nella formula del *movimento retrogrado del vero*, sulla quale Bergson non si è mai stancato di meditare. Celeberrimo è quel passo de *Il possibile e il reale* – conferenza del 1920 raccolta poi in *Pensiero e movimento* – dove rispondendo alla domanda vagamente

⁹³ ID., *Il visibile e l'invisibile*, cit., Bompiani, Milano 2009, p. 141.

provocatoria «come concepite la grande opera drammatica del domani?», affermava «se sapessi come sarebbe la grande opera drammatica del domani, la farei io stesso»⁹⁴. Il movimento retrogrado del vero è l'altro nome dell'illusione della causa finale. Il conseguente può essere spiegato dall'antecedente solo a una considerazione retrospettiva; ma il conseguente non può essere previsto dall'antecedente perché rispetto a esso è eterogeneo. Pensare a qualcosa come vero significa che ci arroghiamo il diritto di una ripresa del passato, collocando presente e passato su uno stesso piano, o in uno stesso mondo. Vale a dire: «ciò che dico del mondo sensibile non è nel mondo sensibile e nondimeno non ha altro senso che quello di dire del mondo sensibile ciò che esso vuol dire»⁹⁵. Questo scambio, a noi verrebbe da dire questo chiasma, tra il presente e il passato, la parola e il silenzio, la materia e lo spirito è, secondo Merleau-Ponty, quanto di meglio vi sia nel bergsonismo.

Anche in *Bergson se faisant*, conferenza tenutasi nel maggio del '59 in occasione del *Congrès Bergson*, Merleau-Ponty torna più volte sugli aspetti più eterodossi e rivoluzionari della filosofia bergsoniana. Domandandosi com'è accaduto che uno degli autori che più ha stravolto la filosofia e la letteratura divenisse un pensatore quasi canonico. Le radici di ciò sono da individuare non solo fra le interpretazioni dei “nemici” di Bergson, ma anche fra quelle degli “amici” che spesso non sono state poi così fedeli alla lettera bergsoniana. Quel che è certo è che, come nota il

⁹⁴ Cfr. H. BERGSON, *Pensiero e movimento*, cit., p. 92.

⁹⁵ M. MERLEAU-PONTY, *Elogio della filosofia*, cit., p. 36.

fenomenologo, «lui, n'a pas attendu les *Deux Sources* pour se permettre *Matière et Mémoire* et l'*Évolution créatrice*»⁹⁶. Vale a dire, la pubblicazione de *Le due fonti della morale e della religione*, che lo consacra come autore caro allo spiritualismo, non smentisce quello che c'è stato prima, anzi quest'ultima opera non sarebbe stata possibile senza tutto quello che Bergson ha scritto prima di essa. D'altronde non bisogna dimenticare che fino al 1913 tutti i libri di Bergson erano messi all'indice. Animato dall'intento di dissociare Bergson dal bergsonismo, perché «le bergsonisme établi déforme Bergson»⁹⁷, perché laddove Bergson inquieta il bergsonismo rassicura, Merleau-Ponty procede a una lettura fenomenologica di Bergson riconoscendo nella sua opera una forma di empirismo che esprime il contatto con le cose. La proposta gnoseologica contenuta in *Materia e memoria* si presta bene a un'interpretazione fenomenologica e al motto espresso dalle fenomenologie d'inizio secolo: tornare alle cose stesse. È straordinaria la descrizione dell'essere percepito che quest'opera dona. Lasciandosi guidare da un *esprit de découverte* e dimenticando – come Bergson stesso afferma – il suo libro precedente, riformula il concetto stesso di durata, che non possiede più un'accezione unicamente psicologica, ma diviene il cuore pulsante della sua ipotesi ontologica. Si verifica così uno slittamento di senso da *Il saggio sui dati immediati della coscienza* a *Materia e memoria* che non indica una falla nell'edificio bergsoniano, quanto piuttosto l'espressione di un pensiero sempre in

⁹⁶ ID., *Signes*, Gallimard, Paris 1960, p. 297.

⁹⁷ *Ivi*, p. 298.

fieri, perennemente in discussione con se stesso, una buona ambiguità e non una cattiva, come suggerisce saggiamente Merleau-Ponty⁹⁸. La teoria delle immagini contenuta in *Materia e memoria* viene interpretata dall'ultimo Merleau-Ponty in consonanza con la sua teoria della visione che elabora proprio negli anni in cui scrive *Bergson se faisant* e che troverà una sua realizzazione, sebbene parziale, ne *Il visibile e l'invisibile*. Commentando il testo bergsoniano scrive:

il ne dit pas du tout que les choses sont des images au sens restrictif, du «psychique» ou des âmes, – il dit que leur plénitude sous mon regard est telle que c'est comme si ma vision se faisait en elles plutôt qu'en moi, comme si d'être vues n'était qu'une dégradation de leur être éminent⁹⁹.

Queste parole, agli attenti lettori del fenomenologo francese, suoneranno come già note. Ciò che qui prende corpo, attraverso una precisa interpretazione dell'opera bergsoniana, è un *empiètement*, cioè uno sconfinamento fra vedente e veduto. Il mio corpo è al tempo stesso vedente e visibile. Questa reversibilità – più e più volte espressa nell'opera di Merleau-Ponty¹⁰⁰ – negli ultimi anni della sua

⁹⁸ «Bisognerebbe distinguere dunque una buona e una cattiva ambiguità»; ID., *Elogio della filosofia*, cit., p. 12.

⁹⁹ ID., *Signes*, cit., p. 301.

¹⁰⁰ Ricordiamo il celebre passaggio di *Phénoménologie de la perception* tratto a sua volta da *Ideen II* di Husserl: «Je peux palper avec ma main gauche ma main droite pendant qu'elle touche un objet, la main droite objet n'est pas la main droite touchante: la première est un entrelacement d'os, de muscles et de chair écrasé en un point de l'espace, la seconde traverse l'espace comme une fusée pour aller révéler l'objet extérieur en son lieu. En tant qu'il voit on touche le monde, mon corps ne peut donc

produzione filosofica viene estesa dall'ambito tattile a quello visivo. Tale passaggio implica che la visione sia un vedere-vedersi, uno scorgere l'invisibile nel cuore del visibile. Anche la riflessione sull'arte, ci riferiamo soprattutto all'incantevole *Il dubbio di Cézanne*, è condotta al fine di conferirle uno statuto tutto particolare. L'arte, e in special modo quella pittorica, non si compie nella *rappresentazione del vero*, non è il *trompe-l'œil*, bensì – nel suo carattere menzognero – è più vera del vero. Più che visione è “*voyance*” e determina ciò che Merleau-Ponty chiama “circuito” «entre l'être et moi, qui fait que l'être est “pour moi” spectateur, mais qu'en retour le spectateur est “pour l'être”»¹⁰¹, notando che mai, prima di Bergson, l'essere *brut* o *sauvage* del mondo percettivo era stato descritto con tanta perspicacia. Ciò che era stato presentato da Merleau-Ponty nel corso del '46-'47 ora viene sostenuto con forza: Bergson ha intuito un primato della percezione, ha tratteggiato «une philosophie qui ferait reposer l'universel sur le mystère de la perception et se proposerait, (...), non pas de la survoler, mais de s'enfoncer en elle»¹⁰². Bergson, allora, avrebbe rigettato – contro un'intera tradizione filosofica – il fatto che il mondo si dia a uno sguardo di sorvolo, a un “occhio panoramico”, e ricercato quell'inizio ingenuo della filosofia, quel “tournant de l'expérience”, dove ogni diade oppositiva (soggetto/oggetto,

être vu ni touché»; ID., *Phénoménologie de la perception* in *Œuvres*, Quarto Gallimard, Paris 2010, p. 108.

¹⁰¹ ID., *Signes*, cit., p. 301.

¹⁰² *Ivi*, p. 302.

interno/esterno, molteplicità/unità) è superata in vista del riconoscimento di un uomo integrale, fatto di carne e spirito, materia e memoria. L'oggetto di conoscenza anziché offrirsi alla contemplazione disinteressata e disincarnata di un soggetto conoscente è già da sempre toccato, penetrato, vissuto. Questo essere percepito è quell'essere nella sua dimensione spontanea che i cartesiani hanno sempre mancato perché cercavano l'essere sul fondo del niente, come afferma Bergson; perché per vincere l'inesistenza avevano bisogno di una dimensione immutabile e necessaria. Di contro Bergson, nell'interpretazione che ne dà Merleau-Ponty, «décrit un être préconstitué, toujours supposé à l'horizon de nos réflexions»¹⁰³; proprio quell'essere pre-oggettivo, primordiale cui il francese tenterà di dar voce nella sua ultima opera.

Attraverso una faticosa e, talvolta, zoppicante ridefinizione in senso pragmatico-operativo della percezione, Bergson intendeva modificare il modo tradizionale d'impostare il rapporto coscienza-mondo. Quando afferma, in *Materia e memoria*, di voler rendere conto della percezione senza ricadere nel postulato secondo cui essa possiede un interesse puramente speculativo¹⁰⁴, sta allo stesso tempo affermando che la percezione si distingue da ciò che non lo è come ciò che ha un senso per la vita e, di conseguenza, come ciò che suscita una azione differita, in qualche modo deliberata, libera,

¹⁰³ *Ivi*, p. 304.

¹⁰⁴ «Scavando al di sotto delle due dottrine [realismo e idealismo], scoprirete un postulato comune che formuleremo così: *la percezione ha un interesse totalmente speculativo: è pura conoscenza*. [...] Ora è proprio questo postulato che contestiamo»; H. BERGSON, *Materia e memoria*, cit., p. 22.

differentiandosi dalla pura meccanica. Una delle conseguenze essenziali della teoria della percezione bergsoniana è che per Bergson noi percepiamo nelle cose stesse e non in noi, la percezione ha luogo là dov'è la cosa e non in una soggettività. Come nota Barbaras «la ligne di clivage et d'articulation essentielle ne passe plus entre le réel et sa représentation mais entre un réel qui contient déjà sa représentation et une vie qui va le faire paraître en son lieu»¹⁰⁵. Nonostante Bergson tratteggi una descrizione della percezione che permette di sfuggire all'*impasse* dell'oggettivismo, è vero anche che proietta tale descrizione sul piano dell'oggetto; così facendo egli ricade nell'oggettivismo proprio nell'istante in cui se n'era allontanato. Si tratterà, dunque – per Merleau-Ponty – di pensare la percezione a partire dalla vita senza rinunciare alla nozione centrale di intenzionalità.

Ma che cos'è questo “primato della percezione” che, secondo l'ultimo Merleau-Ponty, Bergson avrebbe in qualche modo presagito? La risposta va cercata in un testo molto antecedente a *Divenire di Bergson*, si tratta de *Il primato della percezione e le sue conseguenze filosofiche* seguito, nell'edizione francese, da *Il progetto di lavoro sulla natura della percezione* e *La natura della percezione*, rispettivamente del 1933 e del 1934, a testimonianza che *Fenomenologia della percezione* è il risultato di più di dieci anni di ricerca sulla percezione. *Il primato della percezione* è la trascrizione di un *exposé* che Merleau-Ponty tenne alla *Société française de*

¹⁰⁵ R. BARBARAS, *La perception. Essai sur le sensible*, Vrin, Paris 2009, p. 83.

Philosophie nel novembre del '46 al fine di trovare fondi per la sua ricerca e della discussione che ne seguì con i membri della commissione giudicatrice. In effetti, questo libro costituisce una piccola *summa* dei risultati raggiunti con la sua opera più celebre. È più conciso ed è più chiaro, perché in fondo destinato all'esposizione orale, e dunque rappresenta un ottimo punto di partenza per indagare il fenomeno della percezione secondo Merleau-Ponty. Dall'analisi del testo due sono i caratteri della percezione che emergono con evidenza: la *veridicità* e la *paradossalità*. La percezione, secondo il fenomenologo francese, possiede un valore di verità concernente la trascendenza dell'oggetto. Essa non esprime più la nostra relazione con l'oggetto ma l'oggetto in se stesso. La percezione veicola l'essere stesso del percepito ed è per questo che bisogna riconoscerle un valore ontologico. L'apparire percettivo non è affatto un'apparenza, e qui si misura la distanza che separa Merleau-Ponty dalla tradizione filosofica antecedente. I tratti percettivi non hanno in alcun caso lo statuto di apparenze sotto le quali si dona la cera, apparenze che non presentano mai la cera in se stessa; viceversa essi esprimono l'oggetto stesso, nella sua realtà. Tuttavia l'oggetto si dà secondo una percezione mutevole. Merleau-Ponty, in *Fenomenologia*, fa l'esempio del cubo: nella percezione del cubo vi saranno sempre due lati che si sottraggono a una visione frontale, eppure questi lati esistono. Ecco, la domanda che si pone Merleau-Ponty è la seguente: come descrivere l'esistenza di questo lato "insivibile", di

questo frammento assente di un oggetto presente?

La risposta è né come *rappresentazione*, perché se dico che questi lati non visti sono rappresentati allora sotto intendo che non sono colti come attualmente esistenti, poiché ciò che è rappresentato non è qui davanti a noi, in carne ed ossa, ma in questo caso mi basterebbe spostarmi di poco per percepirli; né come *deduzione geometrico-matematica*, per cui conoscendo la struttura del cubo, così come la geometria la definisce, io posso anticipare le percezioni che tale cubo mi donerebbe qualora, semplicemente, gli girassi intorno. In questa ipotesi il lato non visto sarebbe conosciuto come conseguenza di una certa legge di sviluppo della mia percezione. L'analisi geometrico-matematica si esprime secondo la formula “è vero che un cubo ha sei lati”; tuttavia questa formula “è vero che” non corrisponde alla modalità con cui mi vengono donati i dati della percezione; quest'ultima non mi offre delle verità certe come la geometria, ma delle *presenze* piuttosto. Io non affermo che il lato non visto esiste così come affermo che la soluzione del problema esiste. Il lato nascosto è presente «à la manière. Il est dans mon voisinage»¹⁰⁶, scrive Merleau-Ponty. Si tratta di una sintesi pratica non intellettuale; Husserl la definirebbe «sintesi di transizione», nel senso che anticipo il lato non visto del cubo perché ci posso portare la mano, o ancora una «sintesi d'orizzonte», vale a dire che il lato non visto si annuncia a me come *visibile da un altro punto di vista*. Quello che Merleau-Ponty sottolinea più e più volte nell'intera sua

¹⁰⁶ M. MERLEAU-PONTY, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Verdier, Paris 1996, p. 45.

produzione filosofica, dando prova di una coerenza invidiabile, è che non è un qualcosa di accidentale il fatto che il cubo si offra a me in qualche modo come deformato, secondo il luogo che io stesso occupo; in effetti questa è l'unica maniera in cui può donarsi un oggetto alla nostra percezione, è a questo prezzo che esso può essere reale. La percezione è dunque un paradosso, e la cosa percepita è essa stessa paradossale. Essa non esiste se non per qualcuno che possa percepirla. In altre parole l'oggetto della percezione si mostra solo se c'è qualcuno pronto a percepirlo e si mostra sempre e soltanto secondo la prospettiva del soggetto della percezione. Merleau-Ponty opera una vera e propria rivoluzione copernicana, di analoga importanza a quella kantiana: il soggetto della percezione è incluso nella percezione stessa, interviene nella sua definizione. E quando parliamo di soggetto della percezione parliamo innanzitutto del suo corpo, che lo ostacola, che fa spessore, che opera e agisce nella nostra relazione col mondo. Il corpo vissuto si presenta sempre e ostinatamente dallo stesso lato, senza che io possa farne il giro, non è un qualcosa che si possa sorvolare.

Ecco perché sia Husserl sia Merleau-Ponty parlano di donazione *par esquisses*, tradotto generalmente in italiano con *adombramenti*, che sta a significare il carattere sempre parziale e cangiante della percezione, che non si mostra mai per intero, ma solo in quanto una parte resta nascosta. Ad ogni modo l'*esquisse* non va confusa con un'immagine: essa è una manifestazione della cosa stessa nella quale la sua trascendenza si trova preservata, facendo coincidere

così la dimensione della trascendenza e quella della manifestatività. Insomma il carattere inadeguato e contingente della percezione non significa che si tratti di un'illusione. Come scrive Merleau-Ponty nelle prime pagine di *Fenomenologia della percezione*:

se parliamo di illusione è perché abbiamo riconosciuto delle illusioni, e abbiamo potuto farlo solo in nome di qualche percezione che, nello stesso momento, si attestasse come vera, cosicché il dubbio o il timore di ingannarsi afferma nel contempo il nostro potere di svelare l'errore e non potrebbe quindi sradicarci dalla verità. Noi siamo nella verità e l'evidenza è "l'esperienza della verità"¹⁰⁷.

Merleau-Ponty asserisce con convinzione l'inscindibilità del nesso che lega l'essere al fenomeno. Pur non risolvendosi nell'esserci del fenomeno, l'essere non designa il suo doppio, una sostanza altra da esso, giacché esso non è altro da ciò che appare: prescindere dal fenomeno e tematizzare l'essere in quanto tale significa compiere un'astrazione indebita che entifica l'essere e ne occulta l'originarietà, facendo di esso un oggetto reificato della coscienza. Questo è un punto fermo di tutto l'itinerario del filosofo francese, che verrà a costituire – come vedremo – il cardine della sua meditazione finale sull'essere, configurandola come un'ontologia indiretta e negativa. Bisogna dunque emanciparsi dalla relazione rappresentativa (come se la percezione fosse, immagine, segno o illusione) fra percezione e cosa percepita. In fondo, a pensarci bene, nella percezione si verifica il processo inverso a

¹⁰⁷ ID., *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 25.

quello rappresentativo: se nella prima si manifesta la presenza di un'assenza nella seconda è l'assenza che diviene presenza. Perciò, a maggior ragione, non è possibile confondere l'una con l'altra.

Il fatto che l'essere della percezione si dia sempre in maniera fallata, imperfetta induce Merleau-Ponty a credere che non sia solo l'essere umano a essere fallibile e dunque la sua percezione cangiante e incompleta; ma che l'essere stesso non possa donarsi che in maniera imperfetta. A riprova di ciò l'ontologia elaborata dall'ultimo Merleau-Ponty tematizza un essere che non è piena positività, ma è gonfio di negatività, e questo in piena concordanza con l'affermazione husserliana, apparentemente eterodossa, che Dio, qualora esistesse, parimenti percepirebbe per *esquisses*. In conclusione la percezione, secondo Merleau-Ponty, è intuizione donatrice originaria, perché dona l'oggetto in se stesso. È l'atto fondamentale sia in senso metodologico, perché ogni intuizione donatrice originaria è una fonte di diritto per la conoscenza, sia in senso ontologico, perché essa ci mostra l'essere, dona l'essere.

Dall'analisi condotta dovrebbe emergere con chiarezza il carattere di veridicità della percezione, soffermiamoci ora su quello di paradossalità. Quando Merleau-Ponty, tenendo bene a mente gli studi condotti dalla *Gestalttheorie*, afferma che il concetto di percezione scompiglia la distinzione classica forma/materia e che pertanto è inapplicabile a essa, aggiunge anche:

la matière est «prégnante» de sa forme, ce qui revient à dire, en dernière analyse, que toute perception a lieu dans un certain horizon, et enfin dans

le «monde» que, l'un et l'autre nous sont explicitement connus et posés par nous, et qu'enfin la relation en quelque sorte organique du sujet percevant et du monde comporte par principe la contradiction de l'immanence et de la transcendance¹⁰⁸.

La percezione, così com'è presa in esame da Merleau-Ponty, ha luogo nel paradosso: è immanente a colui che la percepisce e al tempo stesso lo trascende; nell'evidenza del percepito l'individuo è messo di fronte al dato ingenuo dello scoprire qualcosa che da solo non può darsi e che lo eccede. D'altronde la descrizione della donazione percettiva *par esquisses*, traduce esattamente quest'ambiguità: tutto ciò che si manifesta mantiene al contempo una riserva che è il presupposto stesso del suo darsi. Le cose che vedo sono per me a condizione di ritirarsi. Ecco perché nella percezione c'è un paradosso tra immanenza e trascendenza. Immanenza perché il percepito non può essere estraneo a colui che percepisce, trascendenza dal momento che esso comporta sempre un "au-delà" di ciò che è attualmente dato. La percezione della cosa non si dona mai tutta intera, ma sempre a tratti. Il possesso totale è un'utopia. È proprio la percezione che testimonia, quotidianamente in me, la presenza di un'alterità. Attraverso l'esperienza della trascendenza, l'uomo è chiamato all'accettazione di una specie di "dotta ignoranza", in altre parole al fatto di non poter sapere tutto, di

¹⁰⁸ ID., *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, cit., pp. 41-42.

non possedere uno sguardo di sorvolo¹⁰⁹, ma in quanto essere incarnato di guardare, sempre, a partire da. D'altro canto il fatto incontestabile della soggettività della mia esperienza, lungi dall'essere qualcosa che mi allontana dall'essere, rappresenta – piuttosto – ciò che m'inizia alla sua trascendenza.

Una volta chiarita la natura della percezione, possiamo tornare alla questione del suo primato e leggere, con nuova maturità, la risposta che Merleau-Ponty fornisce nell'omonimo testo:

en parlant d'un primat de la perception (...) nous exprimons que l'expérience de la perception nous remet en présence du moment où se constituent pour nous les choses, les vérités, les biens, qu'elle nous rend un *logos* à l'état naissant¹¹⁰.

Si tratterà, dunque, di porci in questo inizio dove le cose sono comprese allo stato nascente e ciò non equivarrà a un appiattimento del sapere umano al sentire umano, ma consentirà di assistere al cominciamento di questo sapere, di riconquistare il fondamento stesso della razionalità facendolo apparire sul fondo di una natura inumana o pre-umana.

¹⁰⁹ In *Segni* scriverà: «la filosofia di sorvolo fu un episodio, e questo episodio ha fatto il suo tempo»; ID., *Segni*, Il Saggiatore, Milano 1967, p. 36.

¹¹⁰ ID., *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, cit., p. 67.

1.6 La critica al concetto di nulla ne L'evoluzione creatrice e l'ontologia indiretta

Come pensare il nulla? Come pensare il nulla senza mettere automaticamente qualcosa intorno a questo nulla, senza farne un buco nel quale ci si affretta a mettere qualcosa, una pratica, una funzione, un destino, uno sguardo, un bisogno, una mancanza, un sovrappiù...?

G. Perec, *Specie di spazi*

Se, alla luce del confronto tra Merleau-Ponty e Bergson, dovessimo rinunciare a tutti i concetti che abitano l'universo bergsoniano (immagine, *élan vital*, memoria, intuizione) e tenerne per buoni soltanto due, questi sarebbero il concetto di tempo, in altre parole la durata, e la pseudoidea del nulla. Per quanto concerne il concetto di durata, la lettura che abbiamo proposto è di tipo non sostanzialistica: la *durée* non va interpretata come un *déplacement* in ragione del quale a un principio metafisico di natura immobile se ne sostituisce uno mobile, o ancora a una positività logica viene sostituita una positività psicologica. Del resto il giudizio di Merleau-Ponty al riguardo è estremamente chiaro: «la *durée* n'est pas seulement changement, devenir, mobilité, elle est l'être au sens vif et actif du mot. Le temps n'est pas mis à la place de l'être, il est compris comme être naissant, et c'est maintenant l'être entier qu'il

faut aborder du côté du temps»¹¹¹. Si tratta di capire se pensando l'Assoluto come durata Bergson si contenta di conferirgli un contenuto psicologico o se, piuttosto, non intravede nel seno dello psichico una dimensione dell'essere che lo eccede, mettendo in questione l'Essere stesso come positività piena e pensandolo, invece, come una positività pervasa da negatività. È quest'ultima ipotesi che si fa strada in Merleau-Ponty e diverrà tanto più presente quanto più la sua meditazione su Bergson si farà serrata e tardiva, fino al convincimento espresso corsi del '56-'57 su *La natura* dove scriverà: «le vrai sens de la philosophie bergsonienne n'est pas tant d'éliminer l'idée de néant que de l'incorporer à l'idée d'être»¹¹². Procediamo a ritroso. Il problema del nulla in Bergson fa la sua comparsa nel IV capitolo de *L'evoluzione creatrice* ed è speculare a quello del disordine presente nel III; in un certo senso le due argomentazioni si forniscono reciproco sostegno. Il problema dell'essere e del nulla pone in termini ontologici ciò che l'ordine e il disordine pongono in termini gnoseologici. Entrambi sono quelli che il filosofo francese definiva dei *falsi problemi*. Secondo Bergson, in filosofia, si tratta innanzitutto di trovare il problema e poi di porlo, prima ancora di trovarne la soluzione. Ecco perché ci sono più falsi problemi che false soluzioni. Posizione e soluzione del problema sono prossimi a equivalersi: i veri grandi problemi filosofici sono

¹¹¹ ID., *Bergson se faisant* in *Signes*, cit., p. 232.

¹¹² ID., *La nature. Notes. Cours du Collège de France*, établi et annoté par D. Séglaard, Seuil, Paris 1995, trad. it. di M. Carbone, *La Natura*, Raffaello Cortina editore, Milano 2011, p. 97.

posti solo allorquando sono risolti¹¹³. Deleuze, nel suo saggio su l'intuizione come metodo in Bergson, la poneva in questi termini: «sottoporre i problemi stessi alla prova del vero e del falso, denunciare i falsi problemi, riconciliare verità e creazione al livello dei problemi»¹¹⁴ e ne faceva la prima regola del bergsonismo. Questa regola presenta un corollario, cioè che i falsi problemi sono di due tipi: o problemi inesistenti, i cui termini implicano una confusione tra il più e il meno; o problemi mal posti i cui termini sono misti mal analizzati. La produzione bergsoniana è ricca di esempi del primo tipo: lo sono, essenzialmente, la questione del nulla, quella del disordine o quella del possibile. A fronte di queste *pseudoidee* agisce nell'uomo un'illusione fondamentale, quella che Bergson battezza col nome di “movimento retrogrado del vero” in virtù del quale pensiamo che l'essere, l'ordine o l'esistente precedano l'atto creatore che li istituisce. Nel secondo tipo di falsi problemi si tratta di misti mal analizzati nei quali raggruppiamo, arbitrariamente, cose che *differiscono in natura* scambiandole, invece, per differenze di grado. L'intensità, ad esempio – oggetto d'analisi del II capitolo del *Saggio sui dati immediati della coscienza* – è uno di questi misti: si confonde la qualità della sensazione con la quantità della causa fisica che la produce. Per questa ragione il quesito «di quanto aumenta la sensazione?» è mal

¹¹³ «Ritengo che i grandi problemi metafisici sono generalmente mal posti, che si risolvono spesso da soli quando se ne rettifica l'enunciato, o meglio, che sono dei problemi formulati in termini illusori e che svaniscono nel momento in cui si guardano da vicino i termini della formula»; H. BERGSON, *Pensiero e movimento*, cit., p. 87.

¹¹⁴ G. DELEUZE, *Il bergsonismo*, cit., p. 5.

posto perché rinvia a un problema mal posto. In verità, quando si pensa in termini di più o meno si sono già dimenticate le differenze di natura; quindi, in ultima istanza, il primo tipo di falsi problemi è contenuto nel secondo. Tendiamo sempre a vedere differenze di grado laddove ci sono differenze di natura, questo è il vero *leitmotiv* della filosofia bergsoniana.

In fondo, che Bergson intraprenda una disamina dell'idea di nulla non è una cosa che dovrebbe stupirci molto. Tale idea è sovente la molla nascosta, l'invisibile motore del pensiero filosofico. La domanda sul nulla si colloca agli albori di ogni filosofia, è *la* domanda filosofica, che riecheggia da Parmenide a Sartre. Ora questa domanda, secondo Bergson, trae origine dalla convinzione che l'essere sia qualcosa in più del nulla, che rappresenti, agli occhi del filosofo, una vittoria o una conquista sul nulla. Faticiamo a liberarci dall'idea che il pieno sia un ricamo sul canovaccio del vuoto e che l'essere si sovrapponga al nulla. Da qui tutto il mistero. Ma questo mistero va svelato, perché per Bergson è causa di ogni fraintendimento del movimento e quindi, in ultima istanza, del tempo. Il disprezzo della metafisica per ogni realtà che dura deriva precisamente dal fatto che essa può pervenire all'essere solo attraversando il nulla, imponendosi sul nulla; e un'esistenza che dura non le sembra sufficientemente forte da sopraffare l'inesistenza e porsi di per sé.

Il primo principio della metafisica è il principio identitario: A è A, ed è diversa da non A e da B. Essa si è edificata – e retta per

secoli – sulla base di questo semplice assioma logico, escludendo ogni forma di alterità, e l’ha fatto perché le garantiva la completa e assoluta autosufficienza, la purezza potremmo dire. Oltre che la piena coincidenza fra *ciò che è* e *ciò che è vero*. Un sistema senza falle, senza incertezze. Un sistema deduttivo matematico. Ora il problema è che se l’essere esiste nella stessa maniera in cui esiste un assioma logico o un principio geometrico, le cose stesse dovranno derivare da questo principio come le applicazioni di un assioma o le conseguenze di una definizione e non ci sarà più spazio né per la genesi del nuovo né per una causalità efficiente intesa nel senso di una libera scelta. E il metodo genetico che Bergson intuisce e faticosamente elabora nelle sue opere, in opposizione a quello trascendentale, perderebbe ogni possibilità di realizzazione. Ne *L’Evoluzione* Bergson risolve la questione in maniera piuttosto artificiosa: il nulla corrisponderebbe all’abolizione del tutto, il tutto a cui viene anteposto un segno meno. L’idea del nulla implica, secondo Bergson, tanta materia quanto quella del tutto. Ne risulterebbe una contraddizione in termini: la negazione sarebbe del tutto simmetrica all’affermazione e l’idea del nulla costituirebbe un’assurdità logica, come quella di un cerchio quadrato o di un ferro ligneo. Quando si dice “non c’è niente” ciò che si intende davvero è: “non c’è niente di ciò che si voleva ottenere”. Il risultato paradossale dell’argomentazione bergsoniana è che la pretesa rappresentazione del vuoto assoluto è in realtà quella del pieno universale. La problematica del nulla, che sembrava aprire

prospettive ontologiche, viene frettolosamente ricondotta da Bergson a questioni antropologiche e alla peculiarità dell'uomo di essere innanzitutto *faber*, possessore di un'intelligenza votata all'azione, e poi *sapiens*. Il nulla, dunque, non sarebbe altro che il mancato presentarsi di un'utilità possibile. Ecco che l'interpretazione merleau-pontiana sulla questione del nulla ci aiuta a far emergere ciò che in Bergson resta, prevalentemente, taciuto.

Il ripensamento della questione del nulla in Merleau-Ponty o, più largamente, del negativo riemerge con forza negli ultimi scritti, a partire dalla consapevolezza che un pensiero del negativo, così come si è articolato nella storia della filosofia da Platone fino a Sartre, rende impossibile quell'apertura all'essere che è la fede percettiva. Un'*ontologia indiretta* è pensabile solo se quest'essere non esclude, irretendo, la dimensione del negativo. L'essere che ha in mente Merleau-Ponty è un essere intrecciato di negatività. Proprio come l'invisibile non è il contrario del visibile, ma l'altra faccia, la sua *contropartita segreta*, così il niente non si oppone staticamente all'essere ma lo agita dall'interno, lo fa vibrare e fa sì che esso venga colto negli sprazzi e nelle incertezze di un'ontologia corporale che ha accantonato il sogno di una coincidenza totale con l'Essere. Come scrive in una nota inedita dell'ottobre del '59 «le vrai néant, le néant qui est vrai, c'est l'être comme distant et comme *non-caché* (c'est-à-dir aussi caché)»¹¹⁵. E anche se Bergson si ferma sulla soglia di una filosofia capace di ripensare il negativo, è pur

¹¹⁵ M. MERLEAU-PONTY, Notes inédites, Vol. VIII 2, [291].

vero che riabilita il nulla come ingrediente dell'essere conferendogli quel senso rinnovato che Merleau-Ponty tematizza poi nei corsi su *La natura* e ne *Il visibile e l'invisibile*.

Ne *Il visibile e l'invisibile* la questione è affrontata nel capitolo *Interrogazione e dialettica* laddove Merleau-Ponty pone a confronto il pensiero riflessivo con una filosofia del negativo. Come sempre nell'opera di Merleau-Ponty non si tratta di stabilire diritti di primogenitura, né di proporre un termine medio fra due posizioni superficialmente opposte, quanto di scorgere il legame che soggiace a entrambe, il loro *senso comune*. Il pensiero dell'essere come piena positività è del tutto speculare a quello del non-essere come puro nulla. Se l'Essere è piena positività, allora – scrive Merleau-Ponty – «io sono il vuoto che è capace di contenere la pienezza del mondo»¹¹⁶; ma se le cose stessero così, fra me e il mondo non potrebbe esserci nessun punto d'incontro, perché quest'ultimo sarebbe tutta positività e io sarei niente. «Nel cuore di me stesso – aggiunge – io resto assolutamente estraneo all'essere delle cose – e, proprio per questo, destinato a esse, fatto per esse»¹¹⁷. Pensiero dell'essere e del nulla, positivismo e filosofia del negativo, sono la stessa cosa rovesciata. È in base al rigore con il quale sapremo guardare al negativo senza fare di esso una semplice sostanza opposta all'essere che si aprirà la strada verso un'ontologia riformata. Solo procedendo in questa maniera ogni dualismo verrà spinto così lontano che gli opposti non saranno più in competizione

¹¹⁶ ID., *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 77.

¹¹⁷ *Ibid.*

tra loro, ma saranno coestensivi. Al fine di trovare quell'essere grezzo, pre-costituito, l'esperienza muta da cui attingiamo ogni parola:

il nostro punto di partenza non sarà: *l'essere è, il nulla non è* – e nemmeno: *c'è solo dell'essere* –, formula di un pensiero totalizzante, di un pensiero di sorvolo, ma sarà: c'è essere, c'è mondo, c'è *qualcosa*; nel senso forte in cui il greco parla di *to leghein*, c'è coesione, c'è senso»¹¹⁸.

Leghein nel senso del raccolto, del tenuto assieme. L'esito del ragionamento merleau-pontiano è che invertendo le posizioni della filosofia riflessiva, quella negativa va troppo oltre lo scopo e, sebbene per motivi contrari, anch'essa renda impossibile un'originaria apertura all'essere. Fra le due dunque deve esserci *dialettica*, in senso eracliteo, esprimenti «direzioni opposte coincidenti nel movimento circolare, non la somma dei due movimenti, né un terzo movimento, ma il loro *sensu comune*»¹¹⁹. E dal momento che anche la dialettica corre il rischio di snaturarsi ogni qual volta si enuncia come tesi, non va dimenticato l'esercizio critico sulla dialettica stessa, essa dev'essere *surréflexion*, cioè iperdialettica, critica di se stessa. Naturalmente, questo pensiero del negativo muta profondamente l'ontologia merleau-pontiana. Un approccio indiretto all'essere, lungi da escluderne tutta la negatività, si nutre di essa, impone il riconoscimento di un "certo niente" che non designi più l'altro dall'essere, ma l'essere stesso nella sua

¹¹⁸ *Ivi*, p. 109.

¹¹⁹ *Ivi*, p. 112.

dimensione di trascendenza irriducibile. Il carattere più radicale del concetto di trascendenza in Merleau-Ponty sta proprio nel suo aspetto ontologico come “identità nella differenza”, tracciando i contorni di un’ontologia che non respinge la negatività, ma la fa propria. Una trascendenza così tematizzata non si esaurisce nell’universo della coscienza, ma è carattere essenziale della nostra esperienza percettivo-sensoriale e dell’essere stesso. Questa trascendenza dell’essere è pensiero dello scarto, dell’eccesso e della negatività. Pensiero dello scarto perché la coincidenza non è mai senza residui, in ragione dell’orizzonte entro cui viene ricompresa ogni nostra percezione. Pensiero dell’eccesso perché l’essere sempre ci sopravanza (il cubo ha sei facce ma alla nostra vista, qualunque sia la prospettiva da cui guardiamo, ne è esclusa almeno una) e straborda il nostro corpo. Pensiero della negatività perché è l’unico modo attraverso cui può darsi una positività, dal momento che «la lumière n’éclairerait rien si rien ne li faisait écran»¹²⁰.

Il nulla¹²¹ agisce come l’invisibile, è *puissance* d’essere e di visibilità. È come una piega nello spessore dell’essere: «le seul “lieu” où le négatif soit vraiment, c’est le pli, l’application l’un à

¹²⁰ ID., *Résumés des cours. Collège de France 1952-1960*, Gallimard, Paris 1968, p. 27.

¹²¹ Condividiamo la precisazione di Garelli su come vada inteso il concetto di nulla in Merleau-Ponty: «Le Néant, selon Merleau-Ponty, n’est pas un “non-Être”, non- Esse. Mais un Non-ens, Non-étant et en ce sens une dimension de l’être. Sa zone de vide et d’indivisibilité dans laquelle s’insère toute manifestation visible. Il n’est donc pas négation frontale de l’Être plein et massif. Mais condition de possibilité du surgissement de l’étant et, à ce titre, révélateur de l’Être qui, pour Merleau-Ponty, est toujours “Être de l’étant”, et non idéalité pure»; J. GARELLI, *Rythmes et mondes. Au revers de l’indentité et de l’alterité*, Millon, Grenoble 1991, p. 368.

l'autre du dedans et du dehors, le point de retournement»¹²².

1.6.1 *Bergson e la natura*

La questione del nulla trova spazio anche nel corso sulla natura che Merleau-Ponty tenne i lunedì e i giovedì dell'anno accademico 1956-57 al *Collège de France*. Ancor prima di esporre la propria idea di natura, Merleau-Ponty dialoga con i maggiori esponenti della tradizione metafisica occidentale, interrogandosi su come il concetto di natura sia stato discusso e messo in causa nella storia della filosofia. La carrellata proposta è talvolta superficiale, come nel caso di Aristotele¹²³, altrove più approfondita, come le pagine dedicate a Descartes e Kant, ma ci sono degli snodi importanti che consentiranno a Merleau-Ponty di precisare meglio la propria proposta filosofica: questi snodi prendono il nome di Schelling e Bergson. Ecco che la questione del nulla riacquista valore alla luce del confronto con Bergson.

L'accostamento del nome di Schelling a quello di Bergson

¹²² M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, cit., p. 317.

¹²³ Nondimeno Merleau-Ponty chiarisce il motivo della sua scelta: «Non essendo nostro scopo quello di fare una storia del concetto di Natura, le concezioni precartesiane della Natura come destino o dinamica totale di cui l'uomo fa parte non sono state studiate di per se stesse. Ci è sembrato preferibile assumere come riferimento una concezione «cartesiana» che, a torto o a ragione, domina ancor oggi le nostre idee relative alla Natura – facendo magari apparire, nel discuterla, i temi precartesiani che non cessano di ricomparire dopo Cartesio»; ID., *Linguaggio Storia Natura. Corsi al Collège de France 1952-1960*, trad. it. di M. Carbone, Bompiani, Milano 1995, p. 80.

appare alquanto insolito. La filosofia del primo può dirsi, essenzialmente, un negativismo, mentre Bergson viene accusato spesso da Merleau-Ponty di aver concesso fin troppo al positivismo. Ne *Le philosophe et son ombre*, del 1958, Merleau-Ponty indicava Schelling come quel pensatore che era stato in grado di declinare, con netto anticipo, la famosa seconda metà muta inscritta nella fenomenologia – e cioè quella orientata verso la natura –:

ciò che in noi resta fuori dalla fenomenologia – l'essere naturale, il principio «barbaro» di cui parlava Schelling – non può restare fuori dalla fenomenologia e deve trovarvi il suo posto¹²⁴.

Bergson e Schelling, di cui probabilmente non aveva letto le opere, ma che – come ricorda Merleau-Ponty – conosceva Ravaisson a sua volta influenzato da Schelling, hanno questo in comune: il principio “barbaro”, l'indifferenziazione primordiale, la Natura pensata come quel luogo di coincidenza sempre da farsi, «un'idea di unità come qualcosa di spontaneo e primordiale»¹²⁵. Così Merleau-Ponty interpreta il concetto di *élan vital* quale slancio originario, *vis a tergo*, unità indifferenziata delle tre direzioni divergenti della vita. Attraverso quest'intuizione di un *fondo originario* la filosofia di Bergson può dirsi una *Naturphilosophie*.

L'unità è data all'inizio più che nello sviluppo. Nello stesso modo, la percezione ci apre alle cose stesse, e ci rivela un ordine primordiale che è

¹²⁴ ID., *Segni*, cit., p. 232.

¹²⁵ ID., *La Natura*, cit., p. 77.

un orizzonte e che proprio per questo non possiamo mai eleggere a dimora del nostro pensiero, sebbene resti la sua ossessione¹²⁶.

Inoltre, tanto per Schelling quanto per Bergson, concepire la Natura sulla base di un modello operativo non ha alcun senso¹²⁷. Nell'*Evoluzione creatrice*, infatti, Bergson rigetta sia il meccanicismo – che pensa la vita come un ingranaggio, secondo lo schema causa/effetto – sia il finalismo – che imprigiona il movimento vitale asservendolo a un fine.

Ora, la vita non procede mai come noi pensiamo che potrebbe procedere: essa è contemporaneamente al di sotto e al di sopra del finalismo. Al di sotto, per quanto concerne i dettagli, poiché la vita crea spesso dei mostri; al di sopra, poiché, come avviene per le opere d'arte, in cui l'idea, più che esserne il principio motore, ne è il risultato e non è presente nell'autore ma viene scoperta dal critico, nello stesso modo la vita non crea proponendosi l'idea di un fine¹²⁸.

Infine, per entrambi, la natura non si conosce sulla scorta del sapere scientifico, ma essenzialmente in quanto esperienza vissuta. È la vita stessa a dire qualcosa del vivente.

Noi siamo i genitori di una Natura di cui siamo figli. È nell'uomo che le cose divengono per se stesse coscienti; ma il rapporto è reciproco: l'uomo è il divenire cosciente delle cose. La Natura, attraverso una serie di squilibri, è in cammino verso la realizzazione dell'uomo che diventa il

¹²⁶ *Ivi*, p. 78.

¹²⁷ Cfr. *Ivi*, p. 68.

¹²⁸ *Ivi*, p. 86.

suo termine dialettico¹²⁹.

Certo si dirà che in Bergson è presente una forma di positivismo, attestata dal fatto che la questione “Perché l’essere piuttosto che il nulla?” è priva di senso. In Schelling c’è un’angoscia, una tensione tra l’intuizione e la dialettica, tra la filosofia positiva e la filosofia negativa. Bergson, invece, sembra installarsi direttamente nell’intuizione, scorgendo nella dialettica un vuoto gioco di concetti. Eppure l’idea di nulla non viene elusa, quando Bergson afferma la contingenza del mondo lega l’idea di Essere a quella di nulla. La vertigine non è dimenticata, solo repressa. «Il nulla ha un ruolo positivo»¹³⁰. Tra il positivo e il negativo c’è movimento, se è vero che, oltre all’intuizione, Bergson fa continuamente appello all’intelligenza.

Da un lato, la filosofia di Bergson è una somma di intuizioni. Ma, dall’altro, l’intuizione si rovescia nel proprio contrario. Infatti Bergson afferma all’inizio che ogni percezione è pura, poiché la percezione pura non è che un limite mai raggiunto dalla percezione. Ma seguendo il movimento della sua stessa intuizione, egli giunge a rovesciare quest’ultima. Così, a differenza di ciò che sembrava all’inizio, la sua non è una filosofia della coincidenza: percepire significa entrare nella cosa; ma entrare nella cosa significa diventare Natura, ora, se noi fossimo Natura, non potremmo “discernere” nulla della cosa. La ripresa che il soggetto attua di sé appare come intuizione del *discernimento*¹³¹.

¹²⁹ *Ivi*, p. 63.

¹³⁰ *Ivi*, p. 83.

¹³¹ *Ivi*, p. 77.

Dunque Merleau-Ponty riconosce a Bergson lo stesso merito attribuito a Schelling: aver tentato per primo di elaborare una fenomenologia della percezione, secondo cui «c'è un essere anteriore a ogni conoscenza, il quale sopraggiunge nello stesso tempo della percezione»¹³². Mediante l'atto percettivo ci installiamo in questa dimensione di indifferenziazione, questo fondo primordiale al quale ogni filosofia deve ricondurci, e ad abitarlo come tempo, non come essere. Per tale ragione Bergson pone l'accento sulla durata, ancora una volta la zolletta di zucchero, tempo della mia durata e tempo al quale corrisponde il fenomeno fisico. In una nota de *Il visibile e l'invisibile* si legge:

si tratta di trovare nel presente la carne del mondo (e non nel passato) un “sempre nuovo” e “sempre lo stesso” – Una specie di tempo del sonno (che è la durata nascente di Bergson, sempre nuova e sempre la stessa). Il sensibile, la Natura, trascendono la distinzione passato presente, realizzano un passaggio dal di dentro dell'uno nell'altro. Eternità esistenziale. L'indistruttibile, il Principio barbaro¹³³.

Quando Bergson pone l'universo d'immagini, è guidato dal contenuto dell'esperienza percettiva: egli prova a pensare la cosa nel suo darsi preliminare, originario, anteriore a ogni percezione. Insomma, Bergson prova a rendere ragione di questo mondo anteriore della conoscenza di cui la conoscenza, ogni conoscenza,

¹³² ID., *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 82.

¹³³ *Ivi*, p. 278.

parla sempre. Ma, allo stesso tempo, questo mondo della conoscenza che mi precede, si realizza solo quando io lo percepisco. In altre parole Bergson tocca con mano il paradosso della percezione, in ragione del quale l'Essere è sempre anteriore alla percezione e, tuttavia, quest'Essere primordiale può essere concepito solo in rapporto con la percezione. Per dirlo con le parole di Merleau-Ponty «Bergson vede nell'avvento della mia percezione la decompressione dell'Essere totale»¹³⁴. Fra quest'Essere prima della percezione e la percezione individuale c'è un gioco dialettico:

è vero che l'Essere mi appare come primordiale, infatti la percezione mi appare come vuota di ogni presenza iniziale e il soggetto percipiente come un nulla di fronte all'Essere. Poiché il nulla è meno dell'Essere, la cosa mi appare dunque appunto come più reale della percezione. Ma d'altra parte è necessario che questa cosa sia posta; di qui la legittimazione di questa cavità, a partire dalla quale si vede la cosa. Bisogna dunque ammettere la priorità o la simultaneità del nulla che percepisce¹³⁵.

In conformità a questa circolarità del fenomeno percettivo Bergson intuisce che bisogna andare al di là di ogni idealismo e realismo, che essi colgono solo una metà delle cose. E invece Bergson è animato dall'intento di descrivere dall'interno questo fondo di realtà di cui parlo e che, a sua volta, mi parla sempre. Se non ci fosse questa cavità, questo vuoto che respinge il pieno

¹³⁴ *Ivi*, p. 81.

¹³⁵ *Ivi*, pp. 80-81.

dell'Essere e gli dà parola, la cosa in se stessa resterebbe come un guscio inerte sulla superficie del mondo, «come una fotografia non sviluppata»¹³⁶, aggiunge Merleau-Ponty.

Eppure, a fronte di questa mescolanza di Essere e nulla, Bergson resta interdetto. L'immediatezza della percezione pura è solo un momento che attende di essere superato e redento, è un qualcosa in meno. Così facendo, Bergson, trasforma il preumano in un essere con il quale si coesiste.

Ancora una volta Bergson sembra non comprendere se stesso, e resta in bilico tra una nuova forma di empirismo e le fascinazioni della vecchia metafisica. Come può non accorgersi che porre un Essere che dura significa porre un Essere che tentenna ed esita, che indugia nel negativo? L'interrogativo resta irrisolto per Merleau-Ponty, resta però da raccogliere l'“eredità buona” di Bergson, utilizzarla in maniera creativa e personale. Non a caso in una nota inedita del progetto *Être et monde*, datata 1958, si legge:

utiliser Bergson pour introduire l'idée de l'être naturel ou primordial comme perçu – i. e. d'une Erste Natur qu'on peut dériver de l'infini – qui comporte un absence féconde. Utiliser Bergson pour décrire l'aséité de la chose. Montrer en quel sens (à l'aide de Bergson) la chose n'a pas besoin d'être perçu pour être, et comment, cependant, c'est la perception qui nous apprendre cela – Passage de l'aséité de la chose à l'aséité de la vie. Essayer avec Bergson de trouver quelque chose entre l'anthropologisme et le réalisme causal. Utiliser Bergson pour introduire l'idée de l'Unité

¹³⁶ *Ivi*, p. 83.

qui va de soi, de la facticité originelle de la vie¹³⁷.

Usare Bergson per descrivere un mondo della natura che è un mondo dove ancora niente è stato detto, né espresso o simbolizzato. E che tuttavia non è un mondo amorfo o senza significato. *Qui est bien un monde*.

C'è un'ultima questione da affrontare per chiudere, in un certo senso, i conti col peso delle intuizioni bergsoniane nell'opera di Merleau-Ponty. Si tratta forse del merito maggiore che viene riconosciuto dal fenomenologo a Bergson, quanto meno alla sua interpretazione della natura come vita, e cioè l'intuizione della vita come storia. «Ovunque qualcosa vive c'è aperto da qualche parte, un registro in cui si iscrive il tempo»¹³⁸ – è scritto ne *L'Evoluzione* – e così commenta Merleau-Ponty:

Questo registro non è una coscienza interna all'organismo, né la nostra coscienza e nemmeno la nostra notazione del tempo. Con questo registro Bergson designa un'istituzione, una *Stiftung*, come direbbe Husserl, un atto inaugurale che abbraccia un divenire senza essere all'esterno di tale divenire¹³⁹.

Rimodulando la nozione husserliana di *Stiftung*, Merleau-Ponty pensa *con* Bergson e pensa a una fondazione che non sia intesa come atto fondante, inserito in un tempo determinato, ma a una

¹³⁷ ID., *Être et monde*, Vol. VI, p. [41] (16b).

¹³⁸ H. BERGSON, *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 19.

¹³⁹ M. MERLEAU-PONTY, *La Natura*, cit., p. 87.

dimensione aperta. Un atto inaugurale, battesimale, che agisce come una promessa e che pensa l'origine senza riferirsi ad alcun fondamento; ridefinendo – così – il senso del fare filosofia.

La filosofia non ha mai parlato – io non dico della *passività*: noi non siamo degli effetti – ma direi della passività della nostra attività, come Valéry parlava di un *corpo dello spirito*: per nuove che siano, le nostre iniziative nascono nel cuore dell'essere, sono tutte innestate sul tempo che, in noi, defluisce, poggiano sui cardini o sulle cerniere della nostra vita, il loro senso è una “direzione” – L'anima pensa sempre: è questa è, in essa, una proprietà del suo stato, essa non può non pensare perché è stato aperto un *campo* in cui si iscrive sempre *qualcosa* o *l'assenza* di qualcosa. Non dobbiamo vedere qui una *attività* dell'anima, né una produzione di pensieri al plurale, e io non sono nemmeno l'autore di questa cavità che si forma in me per il passaggio del presente alla ritenzione, non sono io a farmi pensare più di quanto sia io a far battere il mio cuore. Uscire, con ciò, dalla filosofia degli *Erlebnisse* e passare alla filosofia della nostra *Urstiftung*¹⁴⁰.

¹⁴⁰ ID., *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 235.

Parte II

II

La Natura

2.1 Premessa

La domanda sulla natura – per Merleau-Ponty – è una domanda tardiva, da porre «quando viene la vecchiaia, e l'ora di parlare concretamente»¹⁴¹. È una domanda tardiva perché solo nella piena maturità filosofica il concetto di natura assurge a una dimensione di riflessione autonoma. Fino agli anni '56-'57 Merleau-Ponty utilizza questa nozione in maniera acritica, conferendole il senso filosofico tradizionale. A tal proposito ne l'introduzione de *La struttura del comportamento* leggiamo:

lo scopo del nostro studio è di comprendere i rapporti di coscienza e natura-organica, psicologica o anche sociale. Per natura intendiamo qui una molteplicità di eventi esterni gli uni agli altri e connessi da rapporti di

¹⁴¹ È ciò che affermava Deleuze a proposito della domanda «che cos'è la filosofia?» nell'introduzione dell'opera; cfr. G. DELEUZE F. GUATTARI, *Che cos'è la filosofia?*, cit., *Intr.*, p. VII.

causalità¹⁴².

Qui Merleau-Ponty assume come propria la concezione “classica” della natura, quella adottata da Kant e Descartes nei loro sistemi filosofici. Tuttavia, l’analisi del fenomeno percettivo, già consente di mettere in questione tale visione naturalistica. La scoperta del *corpo proprio*, non riconducibile né alla causalità naturale né alla coscienza trascendentale, permette di pensare un’inserzione della coscienza nella natura che includa l’apparizione di questa stessa natura sotto la forma di *mondo percepito*. Il mondo percepito, come correlativo dell’esistenza corporale, è iscritto nel seno di una natura che gli prescrive un orizzonte d’oggettività, fatta di leggi fisiche e matematiche. Ma *Fenomenologia della percezione* si ferma sulla soglia: il *senso dell’essere dell’essere naturale* non pare messo in questione dalla scoperta del mondo percepito. È nel momento esatto in cui Merleau-Ponty prende coscienza di ciò che ha inizio l’interrogazione sulla Natura.

In altre parole la problematica, non ancora posta in esame fino ai corsi del ’56-’57, è la seguente: come porre in relazione quella spazialità primordiale, la natura come orizzonte del pre-categoriale, ciò che Merleau-Ponty chiamerà in altri luoghi *la profondeur*, con lo spazio regolato dai principi della fisica? Si tratta – in un certo senso – del problema che si era già presentato con Bergson e la critica al tempo oggettivo delle scienze esatte. Nel primo capitolo abbiamo

¹⁴² M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, Presses Universitaires de France, Paris 1942, trad. it. di M. Ghilardi, L. Taddio, *La struttura del comportamento*, Mimesis, Milano 2010, p. 9.

visto come, per Merleau-Ponty, sostituire il concetto di durata, cioè di tempo qualitativo, al *tempo della clessidra*, non equivalesse a risolvere la questione. Ciò nonostante, per comprendere come nasca – in Merleau-Ponty – l’urgenza del “problema natura” è utile soffermarci ancora una volta sulla diade temporalità/spazialità, al fine di far emergere come la questione natura sia strettamente connessa al ripensamento del fenomeno vitale e alla creazione di nuovi paradigmi interpretativi in grado di rimodulare, altresì, la dialettica tra scienza e filosofia.

2.2 Topologia della carne, topologia dell’essere

*Quando
niente arresta il nostro sguardo,
il nostro sguardo va molto
lontano.*

*Ma, se non incontra niente, non
vede niente; non vede quel che
incontra: lo spazio è ciò che
arresta lo sguardo, ciò su cui
inciampa la vista.*

G. Perec, *Specie di spazi*

*...tanto che mondo e spazio
parevano uno lo specchio dell’altro*

I. Calvino, *Le cosmicomiche*

La parola “topologia”, genericamente lo studio degli spazi o dei luoghi, trova solo sei occorrenze nell’opera di Merleau-Ponty: una

nella prefazione a *Segni*, concepita tra febbraio e settembre del 1960, dove parla espressamente di «topologie de l'être»¹⁴³ e altre cinque volte tenendo conto del *corpus* di note che compongono *Il visibile e l'invisibile*, in particolare la nota "Ontologia" datata ottobre 1959, di capitale importanza per la ricostruzione che ci accingiamo a compiere.

In realtà, le occorrenze crescono esponenzialmente se si guarda all'insieme degli inediti scritti negli ultimissimi anni di vita, tra il '59 e il '60, passando così da sei a circa ottanta. Come nota De Saint Aubert:

Cet ensemble lexicographique se compose, pour l'essentiel, d'un sens propre – *la topologie* mathématique et *l'espace topologique* –, et d'un sens généralisé ou transposé: d'abord au *corps*, au *schéma corporel* ou à la *corporéité*, puis au *monde*, aux *êtres* et à l' *être* (ou *Être*)¹⁴⁴.

Sembra evidente, allora, che la questione topologica, nella sua semanticità più ampia, come questione della spazialità, dello stare al mondo, dell'*avere luogo*, riveste un'importanza ben più cruciale di quella sembra a primo acchito. A suffragare tale tesi due annotazioni, una stilistica, l'altra prettamente concettuale: da un lato il largo impiego che fa Merleau-Ponty di figure letterarie che evocano la topologia; pensiamo alla piega, alle due estremità del foglio che combaciano, all'intreccio (che è rappresentabile anche

¹⁴³ ID., *Signes*, cit., p. 40.

¹⁴⁴ E. DE SAINT AUBERT, *Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, Vrin, Paris 2006, p. 231.

come un nastro di Möbius), fino alla celebre immagine del guanto rovesciato. L'uso di un linguaggio figurato veicola il tentativo, di cui si farà carico Merleau-Ponty, di restituire quell'*esperienza muta*, pre-linguistica e pre-categoriale, quel linguaggio che è «fodera dell'essere»¹⁴⁵, come scrive ne *La prosa del mondo*.

Dall'altro lato, all'impiego discreto e tardivo della parola topologia fa da contraltare una preoccupazione costante in tutte le sue opere – da *La struttura del comportamento* ai già citati corsi sulla natura – riguardante la contrapposizione tra *spazio percettivo* e *spazio euclideo*. Persino ne *L'occhio e lo spirito*, l'ontologia moderna di stampo cartesiano viene decostruita a partire dall'analisi della prospettiva detta planimetrica o rinascimentale¹⁴⁶. Insomma quel che è emerge è che il ripensamento del concetto di spazialità, e dunque del senso dell'impiego del termine topologia, è essenziale alla definizione della rinnovata proposta ontologica merleau-pontiana. Una spazialità proiettiva dell'oggetto, senza *profondeur* o *empiètement*, è incapace d'interrogare l'Essere.

¹⁴⁵ M. MERLEAU-PONTY, *La prose du monde*, texte établi et présenté par C. Lefort, Gallimard, Paris 1969, trad. it. di M. Sanlorenzo, *La prosa del mondo*, Editori Riuniti, Roma 1984, p. 33.

¹⁴⁶ «Lo spazio di Cartesio è vero contro un pensiero sottomesso all'empirico, e che non osa costruire. Bisognava dapprima idealizzare lo spazio, concepire questo essere perfetto nel suo genere, chiaro, malleabile ed omogeneo, che il pensiero sorvola senza punto di vista, e che riporta per intero su tre assi rettangolari, affinché si potessero un giorno trovare i limiti di tale costruzione, comprendere che lo spazio non ha tre dimensioni, né più né meno, come un animale ha due o quattro zampe», o ancora «aveva ragione anche di ispirarsi alle tecniche prospettiche del Rinascimento [...] Queste tecniche diventavano false nel momento in cui pretendevano di concludere la ricerca e la storia della pittura, di fondare una pittura esatta e infallibile»; cfr. ID., *L'œil et l'Esprit*, Gallimard, Paris 1964, trad. it. di A. Sordini, *L'occhio e lo spirito*, Se, Milano 1989, pp. 35-36.

Quali sono le possibili fonti cui Merleau-Ponty attinge quando parla di topologia? Il primo autore che ci viene in mente è Heidegger¹⁴⁷, e senz'altro quando i due parlano di *topologia dell'essere*¹⁴⁸ c'è un'assonanza terminologica e una certa dose di emulazione reciproca, alimentata – forse – da una rivalità intellettuale di fondo. Tuttavia, l'ontologia merleau-pontiana affonda le sue radici nel mondo sensibile, «tout repose sur la richesse insurpassable, sur la miraculeuse multiplication du sensible»¹⁴⁹. La topologia quindi – in senso spiccatamente merleau-pontiano – serve l'ontologia, contribuisce alla descrizione di quest'accesso all'Essere *tramite* il sensibile, vale a dire tramite ciò che in altri testi contemporanei della prefazione di *Segni* il filosofo chiama il *corpo estesiologico*. Se possiamo accantonare l'influenza heideggeriana, resta da determinare dove Merleau-Ponty attinga per l'elaborazione del concetto di topologia. La sua fonte va ravvisata nel dominio più schiettamente matematico, attraverso, però, la mediazione tutta particolare di un autore: Jean Piaget.

È la nota “Ontologia” de *Il visibile e l'invisibile* che rappresenta, nell'opera attualmente edita di Merleau-Ponty, il testo più

¹⁴⁷ Ci riferiamo, ad esempio, al saggio «...poeticamente abita l'uomo...» contenuto in *Saggi e discorsi* laddove afferma: «si usa chiamare l'esistenza dell'uomo a partire dall'essenza dell'abitare»; Cfr. M. HEIDEGGER, *Saggi e discorsi*, trad. it. di G. Vattimo, Mursia, Milano 1991, p. 126.

¹⁴⁸ In effetti Merleau-Ponty mostra una certa riluttanza a usare quest'espressione che, non a caso, è preceduta da un condizionale: «ce qu'on pourrait appeler...». La prima versione manoscritta presenta inoltre un'esitazione lessicale: Merleau-Ponty incomincia con lo scrivere “topographie”, proprio come se volesse distanziarsi da Heidegger, poi lo depenna e lo riscrive, lo depenna di nuovo e impiega, finalmente, il termine “topologie”; Cfr. M. MERLEAU-PONTY, *Signes* (Préf.) – MS [17] (11).

¹⁴⁹ ID., *Signes*, cit., p. 30.

importante sulla topologia. Tale nota non parla di “topologie de l’être”, ma propriamente d’“espace topologique”. Possiamo affermare, con buona generalità, che ciò che caratterizza lo spazio topologico è la sua forma e non la distanza fra i suoi punti. Lo studio di una forma passa allora dall’analisi statica dei suoi elementi e delle sue relazioni, a quella del divenire di suddette relazioni in seguito a determinate trasformazioni. La topologia, in tal senso, coglie appieno la duplicità semantica del termine “*Bildung*” [forma] che in tedesco vale sia il processo di formazione sia il suo prodotto, il naturato e la *vis* naturante. Senza cadere in tecnicismi possiamo affermare che tale scienza studia forme invarianti sotto una trasformazione matematicamente determinata; in particolare, essa si concentra sulle proprietà invarianti in trasformazioni continue. Ad esempio, studia figure topologiche dette *equivalenti*, cioè che possono essere trasformate le une nelle altre senza fare né pieghe né strappi. Un cerchio e un triangolo possono essere definiti come topologicamente equivalenti sebbene abbiano proprietà euclidee differenti. Insomma, la figura topologica risulta del tutto indipendente da descrizioni metriche, cioè da angoli e distanze. Merleau-Ponty descrive lo spazio topologico come l’«ambito in cui si circoscrivono rapporti di vicinanza, d’involgimento»¹⁵⁰ contrapponendolo allo spazio euclideo quale modello dell’essere prospettico, vale a dire «spazio senza trascendenza, positivo, trama

¹⁵⁰ ID., *Il visibile e l’invisibile*, cit., p. 225.

di linee rette, parallele e perpendicolari»¹⁵¹, notando il «profondo accordo di questa idea dello spazio (e della velocità, del movimento, del tempo) e dell'ontologia classica»¹⁵². Se lo spazio euclideo rinvia all'ontologia classica, e per classica s'intende essenzialmente moderna, lo spazio topologico è la metafora di «un essere che, come le macchie di colore di Klee, è più vecchio di tutto e in pari tempo “al primo giorno”»¹⁵³. Merleau-Ponty ama molto quest'espressione “al primo giorno” e la riferisce spessissimo al concetto di natura. La frase, per esattezza, fu coniata da Lucien Herr in un articolo dedicato a Hegel dove scrisse: «la natura è sempre al primo giorno»¹⁵⁴. La natura per Merleau-Ponty è quel presentarsi *sempre di nuovo* di quanto c'è di più vecchio, di più originario, è quell'origine che si configura come sempre presente; un'eterna ricreazione, un infinito ripresentarsi di un tessuto originario.

Ma come interviene, in questo quadro teorico, la mediazione dello psicologo infantile Piaget? Senza dubbio Merleau-Ponty legge *La rappresentazione dello spazio nel bambino* – apparso nel '48 – e vi scopre il perfetto connubio tra l'epistemologia genetica e la psicologia percettiva. Lo studio di Piaget tenta di ricostruire, seguendo un processo evolutivo, come nasca e si sviluppi la percezione dello spazio nell'infante. Il gruppo sperimentale varia dai 2 ai 10 anni, e ciò che constata Piaget è che i più giovani

¹⁵¹ *Ibid.*

¹⁵² *Ibid.*

¹⁵³ *Ibid.*

¹⁵⁴ L. HERR, “Hegel” in *Grande encyclopédie*, t. XIX, pp. 99 sgg., cit. in M. MERLEAU-PONTY, *La natura*, cit., p. 185, p. 72; la stessa frase è citata anche ne *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 225 e p. 278 e in *Linguaggio Storia Natura*, cit., p. 79.

esplorano le forme ignorando le loro proprietà metriche, ma esercitando su di esse attività senso-motorie elementari nell'intenzione di mettere alla prova la penetrabilità o l'impenetrabilità di questi oggetti: esplorano i loro buchi, li toccano, li sfregano, li fanno rotolare, insomma sperimentano la loro identità topologica. Piaget scopre che il primo impatto col mondo è di tipo topologico. Il bambino non è interessato alle differenze tra un triangolo e un quadrato topologicamente equivalenti, solo più tardi distingue le forme euclidee più semplici, fino alla comparsa del pensiero simbolico-astratto, fra gli 8 e i 10 anni, che apre la via a tutte le varianti euclidee. Ciò significa che la percezione topologica di una forma è più "vecchia" della sua definizione euclidea, nel senso di ciò che è anteriore, perché viene prima in un'ottica genetica, e nel senso di ciò che è propedeutico, perché la fonda. Piaget nota altresì quanto siano tenaci i nostri pregiudizi sulla natura euclidea dello spazio percettivo.

Ciò che Merleau-Ponty trova affascinante negli studi di Piaget è precisamente il dato che il bambino sia naturalmente immerso in un mondo di forme e di forze che non è ancora il mondo della "misura". E il fatto che spesso ci culliamo nell'idea che l'infante sia capace di riuscire in operazioni che definiamo complicate molto prima di riuscire in operazioni semplici è sintomatico di quanto l'illusione geometrica cartesiana sia radicata in noi, parli per noi, rendendoci, a tutti gli effetti, prigionieri di un fenomeno d'illusione retrospettiva.

È attraverso questa mediazione intellettuale che Merleau-Ponty s'impadronisce del concetto di topologia, integrandolo nella sua riflessione ininterrotta sulla spazialità del mondo percepito e su quella del corpo proprio. Lo spazio topologico si configura allora come *primordiale*, spazio *du dedans* e, al tempo stesso, *eveloppant*, spazio inglobante. Come scrive in una nota inedita del progetto *Être et monde*: «Être topologique = être déjà là et où je suis déjà»¹⁵⁵. Il modello topologico offre la conferma di ciò che Merleau-Ponty già presentava e tematizzava nel '45, nel capitolo su *La spazialità del corpo proprio e la motilità*, riguardo all'antiorità di questo tipo di spazialità rispetto al carattere proiettivo della rappresentazione, poiché:

anche se, successivamente, il pensiero e la percezione dello spazio si liberano dalla motilità e dall'inerenza allo spazio, affinché noi possiamo rappresentarci lo spazio è anzitutto necessario che vi siamo stati introdotti dal nostro corpo e che esso ci abbia fornito il primo modello delle trasposizioni, delle equivalenze, delle identificazioni che fanno dello spazio un sistema oggettivo¹⁵⁶.

Le origini topologiche del nostro stare al mondo sono dimenticate, rimosse, agendo – precisamente – come il meccanismo psicanalitico del *refoulement*, continuando – cioè – a esercitare un'influenza secondo trame sotterranee e imprevedibili. Diviene necessario, quindi, ripensare un concetto di spazio che tenga conto

¹⁵⁵ M. MERLEAU-PONTY, *Être et monde*, Vol. III [260].

¹⁵⁶ ID., *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 197.

delle peculiarità dell'essere vivente, poiché – come nota Plessner ne *I gradi dell'organico* – ciò che caratterizza la vita è anche la sua *posizionalità*: «i corpi viventi mantengono uno spazio, anziché limitarsi a riempirlo»¹⁵⁷.

2.2.1 Weizsäcker e l'impossessarsi del mondo come gioco creativo

Se finora abbiamo evocato il concetto di forma topologica, è a partire dalle implicazioni tra morfologia ed estesiologia che intendiamo esaminare l'impatto degli studi del fisiologo Viktor von Weizsäcker sulla fenomenologia corporale di Merleau-Ponty. Nonostante Merleau-Ponty citi solo di passaggio l'opera di Weizsäcker, riteniamo che essa sia una di quelle “fonti occulte” determinanti nell'inquadramento delle questioni relative al movimento e all'espressione, che larga parte hanno nell'elaborazione della filosofia merleau-pontiana dalla metà degli anni Quaranta ai primi anni Cinquanta. Pertanto, non è sorprendente l'accento a “*Weizsäcker et les autres*” nel corso recentemente edito del '52 – *Le monde sensible et le monde de l'expression* – che nelle intenzioni di Merleau-Ponty avrebbe dovuto costituire il proseguimento naturale delle problematiche emerse nei capitoli centrali di *Fenomenologia della percezione*. Il confronto con le

¹⁵⁷ H. PLESSNER, *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, trad. it. di V. Rasini, Bollati Boringhieri, Torino 2006, p. 158.

teorie weizsäckeriane avrebbe consentito un utile sostegno nel passaggio da una lettura dell'intenzionalità percettiva in termini di "coscienza di" a un'altra più convincente di "essere a" o "inerire a", fornendo così, alla nascente estetica del movimento espressivo, una solida cornice teorica in grado di unificare istanze fenomenologiche e motivi antropologici di matrice morfologica. L'apporto di studiosi quali Weizsäcker, Plessner e Buytendijk (presumibilmente gli "altri" ai quali fa riferimento Merleau-Ponty) interviene nella ridefinizione di quel legame che si struttura tra l'accadere organico e l'accadere ambientale, cioè nell'intrecciarsi del vincolo ambientale con l'apertura di mondo, la creazione di mondo.

L'opera più importante di Weizsäcker, *Der Gestaltkreis*, esce in Germania nel 1940, ma viene tradotta in Francia da Foucault solo nel 1958. Tuttavia, il fatto che Merleau-Ponty nello scritto del '42, *La struttura del comportamento*, faccia già riferimento agli studi di Weizsäcker¹⁵⁸, lascia presumere che lo abbia letto in lingua originale nel primo quinquennio degli anni Quaranta. *Der Gestaltkreis* ha come scopo principale la *descrizione dell'unità del vivente*, sia nella sua autoattività, sia nelle innumerevoli implicazioni con l'ambiente, al fine di riarticolare il nodo tra l'organismo e ciò che lo circonda. Come si evince dall'*Introduzione*, il testo è interamente votato alla

¹⁵⁸ Nel primo capitolo de *La struttura del comportamento* Merleau-Ponty utilizza gli studi del fisiologo e medico tedesco per rigettare le teorie del riflesso, come ricorda in nota: «alcuni autori tedeschi come Weizsäcker o Goldstein [elaborano] categorie originali che rispondono a una concezione nuova della "spiegazione" in fisiologia»; M. MERLEAU-PONTY, *La struttura del comportamento*, cit., p. 16.

considerazione del «movimento dell'essere vivente»¹⁵⁹, il che vuol dire ripensare il movimento non esclusivamente in un'ottica di sistema spazio-temporale, ma ridefinire il concetto di spazialità come spazialità biologica.

È proprio sul terreno dei nessi tra percezione e movimento che la filosofia di Merleau-Ponty mostra le profonde assonanze con gli studi weizsäckeriani. La spazialità alla quale pensa Weizsäcker è la medesima alla quale pensa Merleau-Ponty: il soggetto vivente possiede una spazialità che non è «come quella degli oggetti esterni o come quella delle “sensazioni spaziali”, una *spazialità di posizione*, ma una *spazialità di situazione*»¹⁶⁰. Non è in un luogo come gli oggetti inerti, ma propriamente *ha luogo*, ha coscienza di esso, «non si accontenta di subire lo spazio e il tempo, ma li assume attivamente, li riprende nel loro significato originario»¹⁶¹.

L'interdipendenza tra soggetto e oggetto che Merleau-Ponty chiama prima *coappartenenza* e successivamente, negli ultimi scritti, *co-naissance*, viene descritta da Weizsäcker come un'intima “intricazione” [Verschränkung] di percezione e movimento, poiché è la compresenza collaborativa di questi due elementi che definisce l'atto biologico nella sua dinamicità¹⁶². Merleau-Ponty lo scrive

¹⁵⁹ V. VON WEIZSÄCKER, *La struttura ciclomorfa*, trad. it. di P. A. Masullo, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995, p. 21.

¹⁶⁰ M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 153.

¹⁶¹ *Ivi*, p. 156.

¹⁶² Come nota Masullo nel saggio introduttivo al testo di Weizsäcker: «la percezione e il movimento, dunque, l'autopercezione e l'automovimento, sono, reciprocamente, pur nella loro variabilità, in rapporto di relativa interdipendenza, e ciò accade non soltanto tra di essi ma anche nei confronti dell'*Umwelt*, o mondo-ambiente circostante, il quale costituisce il fondamento di questo reciproco inviluppo soggetto-oggetto»; P. A.

chiaramente in *Fenomenologia della percezione*: «non c'è una percezione seguita da un movimento, la percezione e il movimento formano un sistema che si modifica come un tutto»¹⁶³. È da quest'intreccio che si origina lo spazio nel quale l'espressione può adempiere la sua funzione ontologica, è questa capacità dell'individuo di scavare «una zona di riflessione e di soggettività all'interno del mondo pieno nel quale si svolgeva il movimento concreto»¹⁶⁴, sovrapponendo così «allo spazio fisico uno *spazio virtuale o umano*»¹⁶⁵. Percezione e movimento sono, esattamente come riteneva Weizsäcker, uniti e complementari. Dunque la motilità smette di essere «ancella della coscienza»¹⁶⁶ e diviene maniera corporea di *abitare lo spazio e il tempo* secondo una modalità privilegiata dacché «io inerisco allo spazio e al tempo, il mio corpo si applica ad essi e li abbraccia»¹⁶⁷.

Parlare del movimento percettivo significa, in ultima istanza, lumeggiare il concetto di temporalità. La riflessione di Weizsäcker sulla temporalità della forma vivente ha inizio, come abbiamo visto, nel testo del 1940 e si prolunga nel 1942 nel saggio *Gestalt und Zeit*, avventurandosi ben oltre l'ambito di competenza di tradizione biologica, dando prova della sua indiscutibile vocazione filosofica. La nozione di tempo qui formulata è quella di *tempo biologico*. Il

MASULLO, "Viktor Weizsäcker e l'introduzione del soggetto nella biologia" in V. VON WEIZSÄCKER, *La struttura ciclomorfa*, cit., p. XXX.

¹⁶³ M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 165.

¹⁶⁴ *Ivi*, p. 166.

¹⁶⁵ *Ibid.*

¹⁶⁶ *Id.*, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 194.

¹⁶⁷ *Ibid.*

tempo al quale pensa Weizsäcker non è quello delle scienze fisico-matematiche, né quello delle scienze storiche. Non è il *kairòs*, né la variabile *t* in un'equazione matematica. Questo tempo biologico di cui parla Weizsäcker non è la misura del tempo, ma un tempo che restituisca la motilità dello sguardo di chi vede: «è la direzione *dello sguardo* che determina la direzione *del tempo* – non il contrario»¹⁶⁸. La vita allora «non è nel tempo, ma il tempo è nella vita, o più esattamente *diviene* attraverso la sua auto posizione»¹⁶⁹.

Forma e tempo sono, in un certo senso, la stessa cosa o, meglio, l'uno abbisogna dell'altro: «se c'è una vera forma diventa necessario un concetto di tempo che si allontana da quello obiettivo e perché è proprio il tempo a provocare l'intima tensione, la problematicità del concetto di forma»¹⁷⁰. «La forma – conclude Weizsäcker – è *quella* modalità fenomenica che, in virtù di questa relazione di fondo del vivente, accetta *ciò* che appare»¹⁷¹. In essa si realizza l'armonia de «il ritmo di sistole del conoscere e diasistole dell'agire»¹⁷², secondo lo scorrere del tempo. Dal momento che è la figura a determinare il tempo, fra spazialità e temporalità intercorre un rapporto di mutuo sostegno.

In tal senso, comprendiamo meglio la critica che Merleau-Ponty indirizza a Bergson riguardo all'inconsistenza del primato temporale rispetto a quello spaziale. Se la *profondeur*, per Merleau-Ponty, è

¹⁶⁸ V. VON WEIZSÄCKER, *Forma e percezione*, trad. it. di V. C. D'Agata e S. Tedesco, Mimesis, Milano 2011, p. 34.

¹⁶⁹ *Ivi*, p. 39.

¹⁷⁰ *Ivi*, p. 49.

¹⁷¹ *Ibid.*

¹⁷² *Ibid.*

una dimensione spaziale, è vero anche che l'organizzazione dello spazio si struttura mediante il tempo. In un passaggio di *Fenomenologia della percezione* Merleau-Ponty fa un'annotazione che getta luce sulla vicenda: «allo stesso modo in cui Bergson attende che la zolla di zucchero si sia sciolta, talvolta io sono costretto ad attendere che l'organizzazione si effettui»¹⁷³. Insomma la coesistenza, che definisce lo spazio, non è estranea al tempo, viceversa lo chiama in causa.

In verità, il ripensamento delle categorie filosofiche dinanzi all'eccezionalità del fenomeno vivente è ciò che accomuna, nel profondo, i destini filosofici di Bergson, Merleau-Ponty e dello stesso Weizsäcker. L'inefficienza dell'intelligenza rispetto alla vita è un *topos* dell'intera produzione bergsoniana, ma in particolare de *L'evoluzione creatrice*, dove l'intelligenza è connotata da una naturale incomprendimento di fronte alla vita¹⁷⁴ e ha come suo oggetto privilegiato la *dimensione solida dell'inorganico*. Essa vi opera come se fosse il suo dominio, esercitando definizioni sempre più precise e perfette. Una definizione perfetta può applicarsi solo a una realtà compiuta e le proprietà vitali non sono mai interamente realizzate, bensì sempre in via di realizzazione, assomigliano più a tendenze che a stati. Troppo spesso – sembra rimproverarci Bergson – si ragiona sulle cose della vita come se fossero aspetti della materia inorganica. E la vita è lì pronta a smentirci, a imboccare la strada alla quale non avremmo mai pensato.

¹⁷³ M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 350.

¹⁷⁴ Cfr. H. BERGSON, *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 138.

D'altro canto, la filosofia di Merleau-Ponty è interamente votata all'elaborazione di un *pensiero orizzontale*, che stringa da vicino l'esperienza vivente. Anche la rivalutazione del corpo proprio, analizzata in quest'ottica, ha di mira la riconquista del mondo patito, sentito, toccato che era stato messo fra parentesi da Descartes, inseguendo la chimera di un cogito cristallino e disincarnato, non affetto da niente. Così «alla base di una ontologia oggettiva, c'è la convinzione che il lavoro del filosofo, che riflette sull'Essere, consista nell'operare una depurazione del contatto immediato che noi abbiamo con l'Essere, in modo da discernere ciò che è solido, ciò che resiste all'intelletto»¹⁷⁵.

La peculiarità della forma vivente sta nel fatto che continuamente tesse e disfa, istituisce e pone in revoca la sua relazione col mondo. Per questa ragione la biologia abbisogna di nuove metodologie, poiché a che fare con un oggetto tutto particolare, che è non è uno oggetto¹⁷⁶. E la filosofia, d'altra parte, deve imparare a pensare la vita senza *fissarla*, perché la sua motilità sfugge sempre all'operazione della riflessione. Come ricorda Canguilhem, riferendosi al valore simbolico delle operazioni di fissazione delle cellule in vista della loro osservazione al microscopio, «“fissare” è un termine tecnico pieno di senso filosofico. Fissare è uccidere»¹⁷⁷. Emerge con chiarezza quella che

¹⁷⁵ M. MERLEAU-PONTY, *La Natura*, cit., p. 186.

¹⁷⁶ Come scrive Weizsäcker nel saggio *Verità e percezione*: «la biologia a che fare con oggetti che *vivono* oppure *non* sono»; V. VON WEIZSÄCKER, *Forma e percezione*, cit., p. 95.

¹⁷⁷ G. DELEUZE, G. CANGUILHEM, *Il significato della vita*, cit., p. 74.

Weizsäcker definiva «l'aporia del razionale di fronte al vitale e viceversa»¹⁷⁸.

L'approccio inaugurato dagli studi di Weizsäcker intreccia teoria dell'espressione e critica della morfologia di matrice goethiana in vista di un'analisi di percezione e del movimento non priva di riferimenti alla fenomenologia. L'esito di questa ibridazione tra biologia e filosofia è l'interessante progetto di una «scienza estetica della forma vivente»¹⁷⁹, qualcosa di non dissimile da ciò che intendeva Bergson quando parlava di una «ricerca orientata nello stesso senso dell'arte e che prenda a oggetto la vita»¹⁸⁰.

In conclusione, Weizsäcker sembra ben consapevole di ciò che Merleau-Ponty chiama *il paradosso della percezione*, un paradosso decifrabile solo a partire dal tempo. D'altronde, se è vero che nel *Gestaltkreis* definisce la forma come luogo dell'incontro tra soggetto e oggetto, è vero anche che quest'*interdipendenza* si articola proprio sul suolo della percezione. Percezione che, secondo Weizsäcker proprio come per Merleau-Ponty, deve riacquisire tutto il suo potere veridico:

la stessa parola “percezione” [*Wahrnehmung*] tradisce, con profondo senso del linguaggio, che il vero [*das Wahre*] qui non vuole essere posseduto, ma preso [*genommen*]. La percezione sensibile, questa presa sul mondo presente, sempre prossima alla vita e certa di sé, sembra

¹⁷⁸ V. VON WEIZSÄCKER, *Forma e percezione*, cit., p. 46.

¹⁷⁹ S. TEDESCO, *Le forme viventi. Antropologia ed estetica dell'espressione*, Mimesis, Milano 2008, p. 9.

¹⁸⁰ H. BERGSON, *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 147.

sicuramente promettere un buon esempio di una tale nuova concezione pratica della verità¹⁸¹.

La rilettura di queste righe di *Verità e percezione* mostra ancora una volta la straordinaria affinità d'intenti fra i due autori nell'articolazione dei rapporti tra natura e percezione.

Possiamo affermare quindi che nei corsi del '56-'57 al *Collège de France* le intenzioni del “primo Merleau-Ponty” non sono rinnegate, solo capovolte: invece di affrontare la natura a partire dalla percezione, affronta la percezione a partire dalla natura, ricercando quel modo di unità tra espressione e percezione, verità ed esperienza, in vista di una ridefinizione dell'ontologia. La preoccupazione che lega dunque Weizsäcker e Merleau-Ponty è di tipo genetica, cioè diretta alla comprensione del sorgere della forma nel suo autodeterminarsi nell'intricazione di percezione sensibile e iniziativa motoria. Ecco che, sulla falsariga dell'antropologia weizsäckeriana, la fenomenologia di Merleau-Ponty s'impegna a reimpostare una lunga serie di rapporti ontologici, primo fra tutti quello tra uomo e ambiente.

¹⁸¹ V. VON WEIZSÄCKER, *Forma e percezione*, cit., p. 75. È interessante notare che la medesima etimologia è ricordata da Hannah Arendt nel primo capitolo de *La vita della mente*, dedicato all'apparire fenomenico e alla liberazione di quest'ultimo dal peso dei pregiudizi di una tradizione metafisica millenaria. Una volta stabilita l'identità tra Essere e Apparire, il sensibile, scevro dall'accezione ingannevole e fallace cui la storia della metafisica ci ha abituato, reclama una sua propria dignità ontologica. Ciò che si manifesta nel mondo è il mondo stesso, ed è la sua natura *fenomenica* che va indagata. Non è da attribuire al caso il fatto che nella ricostruzione della Arendt giochino un ruolo decisivo tanto la biologia di Portmann quanto la fenomenologia di Merleau-Ponty; cfr. H. ARENDT, *La vita della mente*, trad. it. di G. Zanetti, Il mulino, Bologna 2009, pp. 99-150.

2.3 Pourquoi la nature? *Un paradigma pre-teorico*

Il ripensamento del concetto di Natura, da parte di Merleau-Ponty, è un'operazione del tutto inattuale. È lo stesso Merleau-Ponty a definirla tale. Il *résumé* del corso 1956-57 esordisce, infatti, così:

en donnant pour unique sujet aux cours de cette année – et même à ceux de l'année prochaine – le concept de Nature, nous semblons insister sur un thème inactuel. [...] dès qu'on s'y attache un peu, on est mis en présence d'une énigme où le sujet, l'esprit, l'histoire et toute la philosophie sont intéressés¹⁸².

Qui il termine inattuale rinvia a quello scelto da Nietzsche per le sue *Unzeitgemäße Betrachtungen*, “considerazioni intempestive”. A tal proposito Agamben, nel saggio *Che cos'è il contemporaneo?*, commenta: «Nietzsche situa la sua pretesa di “attualità”, la sua “contemporaneità” rispetto al presente, in una sconnessione e in una sfasatura»¹⁸³. La contemporaneità è definita da questo scarto, da questo anacronismo originario. L'uomo del tempo intrattiene una forma peculiare di relazione col proprio tempo: non è mai completamente immerso, né perso in esso, non ne è mai interamente fuori. È una coincidenza non piana, irrisolta. Analogamente, la

¹⁸² M. MERLEAU-PONTY, *Résumés ...*, cit., p. 91.

¹⁸³ G. AGAMBEN, *Che cos'è il contemporaneo?*, Nottetempo, Roma 2008, p. 8.

filosofia di Merleau-Ponty da un lato interpella e pone in discussione la tradizione filosofica, dall'altro ammicca verso il futuro, s'interroga circa il destino della filosofia, sul suo compito, su ciò che ha da venire. In questo senso, la domanda sulla natura non è avulsa da una certa vocazione storica.

Vero è che comprendere che cosa Merleau-Ponty intenda per “Natura” o, meglio, per *natura della natura*, è compito che richiede un esame degli *ébauches*, degli appunti di lezioni, dei frammenti e delle note di lavoro. La “Natura” per Merleau-Ponty costituisce indubbiamente un'idea tormentata, che non ha potuto realizzare come avrebbe voluto a causa della propria improvvisa scomparsa. Con buona probabilità nei progetti dell'autore la piena maturazione di quest'idea, così essenziale alla sua filosofia, sarebbe giunta con la redazione finale del testo *Le visible et l'invisible*, pubblicato, invece, postumo e incompiuto dal suo amico e allievo Claude Lefort. Imprescindibile fonte di ricerca diventano allora i corsi tenuti al *Collège de France*, qui, dal 1952 al 1961, Merleau-Ponty fu titolare della cattedra di filosofia, ricoprendo l'incarico che era stato di Bergson prima e Lavelle poi.

Nel corso di questo decennio il filosofo francese dedicò una particolare attenzione al concetto di natura da un lato e alla possibilità del *fare filosofia oggi* dall'altro. Questi due temi, lungi dall'essere due linee di ricerca distinte, rappresentano l'uno il presupposto dell'altro: se il pensiero occidentale richiede nuove formulazioni – perché mutati sono i rapporti tra uomo ed essere –

sarà a partire da una ridefinizione della relazione che intercorre tra uomo e natura che andranno riformulati i contenuti del nostro sapere. La ricerca ontologica verso la quale c'indirizza l'esame del concetto di natura, prende avvio sia da questa "mutazione ontologica", sia dalla constatazione del "vuoto filosofico" nel quale ci troviamo, dal nostro stato di *non-filosofia*¹⁸⁴.

In un breve testo datato 1958, *La nature ou le monde du silence*, Merleau-Ponty s'interroga circa le ragioni del suo interessamento alla "questione Natura", dato che – come egli stesso nota – «on ne parle plus guère de la Nature»¹⁸⁵, provando, così, a rispondere alla domanda: *Pourquoi la nature?* Una filosofia della natura riformata deve iniziare dalla constatazione che:

parler d'elle [la Nature] comme d'un objet de réflexion séparable de l'homme ou de l'histoire, ce serait en fait subordonner par avance l'être de l'homme à un principe extérieur et inconnu, ce serait se rendre aveugle à la négation de la Nature qui fait l'homme et capable justement de concevoir ou de rêver une Nature¹⁸⁶.

La Natura non possiede alcun senso di per sé, non interessa per

¹⁸⁴ Quando Merleau-Ponty discute della decadenza e della crisi della filosofia, lo fa sulla scia di Husserl che nella *Krisis* aveva paragonato la filosofia alla fenice, che risorge dalle proprie ceneri, invitando a farsi testimoni di un eroismo della ragione capace di contrastare la stanchezza in cui versa il sapere occidentale. «La mia tesi: questa decadenza della filosofia è inessenziale; è quella propria di una certa maniera di filosofare (secondo sostanza, soggetto-oggetto, causalità). La filosofia troverà aiuto in poesia, arte, ecc., in rapporto molto più stretto con esse, rinascerà e reinterpreterà così il proprio passato di metafisica – che non è passato»; M. MERLEAU-PONTY, *È possibile oggi la filosofia?*, cit., p. 7.

¹⁸⁵ ID., *La nature ou le monde du silence*, cit., p. 44.

¹⁸⁶ *Ibid.*

se stessa né come principio universale di spiegazione, bensì come *indice di ciò che nelle cose resiste*. In un certo senso essa è l'ostacolo, il "negativo", ciò che intralcia e, al tempo stesso, favorisce l'azione. Agisce precisamente come il concetto di nulla, come una cavità mediante la quale si vede la cosa. L'acqua che ci separa dal fondo della piscina consentendone a un tempo la visione¹⁸⁷. Il *punctum caecum*:

ciò *che essa* [la coscienza] non vede, non lo vede per delle ragioni di principio, non lo vede perché essa è coscienza. Ciò che essa non vede è ciò che in essa prepara la visione del resto (come la retina è cieca nel punto in cui si diffondono in essa le fibre che permetteranno la visione). Ciò che essa non vede è ciò che fa sì che essa veda, è il suo attaccamento all'essere, la sua corporeità, sono gli esistenziali in virtù dei quali il mondo diviene visibile, è la carne in cui nasce l'*ob-jectum*¹⁸⁸.

Il concetto di Natura chiama altresì in causa quello di storia e quello di soggettività. Come si legge ne *La nature ou le monde du silence*: «Il n'est plus permis de se demander ce que c'est que la Nature. Toute philosophie de la Nature est une philosophie de l'histoire masquée»¹⁸⁹. E ancora:

¹⁸⁷ Ci riferiamo al celebre esempio de *L'occhio e lo spirito* che mostra come la deformazione della visione percettiva sia indice di veridicità e non ingannevolezza. Il corpo vissuto è analogo all'acqua della piscina, si presenta sempre e ostinatamente dallo stesso lato, senza che io possa farne il giro, non è una cosa che si possa sorvolare: «quando vedo attraverso lo spessore dell'acqua le piastrelle sul fondo della piscina, non le vedo malgrado l'acqua e i riflessi, le vedo proprio attraverso essi, mediante essi»; ID., *L'occhio e lo spirito*, cit., p. 50.

¹⁸⁸ ID., *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 260.

¹⁸⁹ ID., *La nature ou le monde du silence*, cit., p. 45.

toute position d'une Nature implique une subjectivité et même une intersubjectivité historique: cela ne fait pas que le sens de l'être naturel soit épuisé par ses transcriptions symboliques, qu'il n'y ait rien à penser avant elles: cela prouve seulement que l'être de la Nature est à chercher en deçà de son être-posé¹⁹⁰.

L'interrogazione sulla natura non costituisce, dunque, un tema a parte, non delimita una regione del sapere filosofico, essa rinvia all'unica e imprescindibile domanda: il *nesso*, ciò che unisce e separa a un tempo, Dio, uomo e mondo. «Il tema della Natura non è un tema numericamente distinto – C'è un unico tema della filosofia: il *nexus*, il *vinculum* “Natura”-“Uomo”-“Dio”. La Natura come foglio dell'Essere, i problemi della filosofia come concentrici»¹⁹¹. Così, ripensare la natura non equivale a formulare una teoria della conoscenza della natura, che esaurisca nella trascrizione simbolica la sua verità, né tantomeno opporre a quest'ultima una “super-scienza” o “scienza occulta”, che affidi a una dimensione sovrasensibile la possibilità della realtà. Viceversa, occorre superare la tripartizione artificiosa di Natura, Uomo e Dio al fine di coglierli in un unico slancio, evidenziando come questi tre concetti, prima di essere astratti in categorie, ineriscano gli uni agli altri. Si tratta, in fondo, di declinare tali categorie filosofiche seguendo le loro connessioni immanenti, il ritmo dell'analisi deve restituire una sorta

¹⁹⁰ *Ibid.*

¹⁹¹ ID., *La natura*, cit., p. 297.

di *Ineinander*¹⁹² dei problemi, restando fedeli al proposito merleau-pontiano secondo il quale «c'est cette philosophie d'intecconnexion du tout que nous essayons de faire»¹⁹³.

Un'adeguata riflessione sulla natura, secondo Merleau-Ponty, deve sfuggire a due grandi *impasse*: pensare la “natura snaturata”, cioè come artificio, e considerare la natura come il “grande oggetto”, simbolo di un'ontologia vetusta che trova il suo referente polemico principale in Cartesio. Dell'apparente ossimoro di una *natura snaturata* Merleau-Ponty ne parla nelle *Notes de cours 1959-1961*. Muovendo dalla crisi della razionalità che concerne i nostri rapporti con la Natura, il filosofo constata che vi sono delle energie «qui ne sont pas dans le cadre du monde, mais qui le conditionnent et pourraient le détruire»¹⁹⁴. Per Merleau-Ponty non si tratta eminentemente di denunciare gli esiti maldestri della tecnica, sebbene accenni a un «nouveau prométhéisme»¹⁹⁵, quanto piuttosto di riconoscere che fare della Natura il luogo dell'esercizio tecnico dell'uomo significa, ancora una volta, misconoscere il fenomeno naturale.

¹⁹² Il concetto di *Ineinander*, che Merleau-Ponty desume dal lessico husserliano, è chiarito in un passaggio dei *Résumés des cours 1952-1960*: «non dobbiamo più comprendere come un Per sé possa pensarne un altro a partire dalla sua solitudine assoluta o possa pensare un mondo precostituito nel momento stesso in cui lo costituisce: ciò che Husserl chiama *Ineinander* – l'inerenza del sé al mondo o del mondo al sé, del sé all'altro e dell'altro al sé – è silenziosamente inscritto in un'esperienza integrale, quegli impossibili sono composti da essa, e la filosofia diviene il tentativo, di là dalla logica e dal vocabolario stabiliti, di descrivere questo universo di paradossi viventi»; ID., *Linguaggio Storia Natura...*, cit., p. 112.

¹⁹³ ID., *Notes de cours 1959-1961*, Gallimard, Paris 1996, p. 85.

¹⁹⁴ *Ivi*, p. 42.

¹⁹⁵ *Ibid.*

In un certo qual modo si tratta di un procedimento analogo a quello rinvenuto da Bergson nella malriuscita genesi fichtiana che deriva la materia da un principio intellettuale surrettiziamente caricato di tutto ciò che se ne poteva trarre. «Si torchia l'intelligenza, – scrive Bergson a proposito di Fichte – la si riporta alla sua quintessenza, la si comprime in un principio così semplice che si potrebbe crederlo vuoto: da questo principio si ricava poi ciò che vi era stato introdotto in potenza»¹⁹⁶. Analogamente, la natura tecnicizzata è piena dell'elemento umano tanto da perdere il suo attributo dell'*aseità*. Questo *mélange* di naturalismo e artificialismo, per l'appunto, *snatura la natura*, pervasa da una contraddizione che è «vero e proprio complesso del pensiero contemporaneo»¹⁹⁷. La *hybris* demiurgica del soggetto *ri-genera* la natura fino a conferirle l'insolito aspetto di un “super-naturale” che è, in buona sostanza, il rovescio di un “super-artificiale”. Vale la pena riportare un passo estratto dai corsi in questione:

ces manières de penser sont presque oniriques, musée des horreurs. Elles ne sortent pas de la contradiction: nous n'avons à affaire qu'à des *constructa* inséparables de l'homme, à des ob-jets transparents pour lui puisqu'il les a faits, à l'activité humaine, – et pourtant tout cela est produit de Nature. La Nature *naturwissenschaftlichen* comme en soi, – et pourtant cette Nature a été construite dans l'histoire humaine¹⁹⁸.

¹⁹⁶ H. BERGSON, *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 158.

¹⁹⁷ Cfr. M. MERLEAU-PONTY, *Notes de cours 1959-1961*, cit., p. 43.

¹⁹⁸ *Ibid.*

L'esito, dunque, è che questa manipolazione della natura è fatalmente capace di rivolgere contro l'uomo le forze che egli stesso ha prodotto. Ecco uno dei problemi della filosofia contemporanea: sanare la contraddizione di una natura *pseudo-naturale* che sia naturale e costituita al tempo stesso. Questo pensiero della Natura è «deux fois fausse, et dans son affirmation de la Nature, et dans sa négation de la Nature»¹⁹⁹.

Per Merleau-Ponty si tratta di preservare la trascendenza tutta immanente della Natura²⁰⁰, di rintracciare nell'ambito naturale qualcosa il cui statuto non rechi l'impronta di fondazione dell'uomo: «[...] è ciò che ha un senso, senza che questo senso sia stato posto dal pensiero»²⁰¹. «È Natura» – afferma Merleau-Ponty – «il primordiale, cioè il non- costruito, il non- istituito»²⁰², è la capacità di darsi senso “dal di dentro”, è *autoproduzione di senso*. Insomma la Natura non è istituita dall'uomo e tuttavia non è accidentale poiché dotata di senso immanente, distinguendosi in ciò dalla mera cosa. La *natura della natura* delinea un orizzonte dell'essere che sfugge alle categorie dell'*in sé* e del *per sé*, è ciò rispetto a cui non si dà né totale aderenza né pieno distacco. In tal senso il concetto di Natura è *aux limites* di ogni fenomenologia e

¹⁹⁹ *Ibid.*

²⁰⁰ Parlare di trascendenza qui significa concepire una forma di “distacco buono”. Quando ne *Il visibile e l'invisibile* Merleau-Ponty tratteggerà la fisionomia dell'essere carnale, secondo la rinnovata proposta ontologica, affermerà che per accedere all'essere è necessario che esso si mantenga in una sorta di “intervallo” rispetto a noi stessi: «questa distanza non è il contrario di questa prossimità, ma concorda profondamente con essa, ne è sinonimo»; ID., *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 151.

²⁰¹ ID., *La natura*, cit., p. 4.

²⁰² *Ibid.*

ontologia.

Nulla è più distante del pensiero cartesiano rispetto a una tale concezione della Natura. Nulla è, cioè, più estraneo di una natura svuotata del proprio senso e della propria interiorità, nella quale la *vis naturante* è scissa dal *naturato*, perché rifugiata in Dio, determinando, così, un'idea di natura come prodotto o pura exteriorità. La Natura perde la sua intrinseca produttività, la sua forza, che è alienata nel concetto di Dio. Scrive Merleau-Ponty: «per Descartes, questa produttività naturale appare come la produttività stessa di Dio. “Per Natura, io intendo solo Dio stesso”, dice già, prima di Spinoza, un testo delle Meditazioni. La forza della Natura è la solidità di Dio»²⁰³.

Muovendo dal concetto d'infinito, di derivazione giudaico-cristiana, Descartes si assicura della certezza di Dio e da essa fa discendere non solo la sussistenza ontologica dell'ente-uomo, ma anche quella dell'ente-mondo e, conseguentemente, la possibilità di fare scienza, ovvero di conoscere questo mondo scientificamente. Il fondamento del sapere umano poggia su quello divino e non poteva essere altrimenti dato che, in ottica cartesiana, il modello di una certezza assoluta della conoscenza può essere soddisfatto solo da una garanzia altrettanto assoluta, ossia divina. Il Dio di Descartes crea il mondo insieme alle verità eterne, cioè insieme a quei principi ai quali obbedisce ogni teoria o descrizione ordinata della realtà, crea le cose insieme alla loro verità, e ponendosi oltre la verità della

²⁰³ *Ivi*, p. 185.

nostra conoscenza ne diviene il presupposto. In tal modo «la natura come sistema di leggi rende superflua la presenza di forze interne a essa; l'interiorità è tutta in Dio»²⁰⁴.

La centralità della presenza irrecusabile di Dio come unica garanzia universalmente valida si presenta in modo inequivocabile ogni qual volta Descartes necessita di fondare le prime certezze delle vari parti del suo sistema, dall'affermazione dell'impossibilità di una scienza non fondata sull'idea di Dio al fondamento divino delle leggi del movimento fisico nei *Principi*.

Secondo l'epistemologia cartesiana la scienza non è altro che l'accumulazione di un sapere certo ed evidente inerente a determinate cose, e il processo conoscitivo dell'uomo è guidato dal principio dell'evidenza, in base al quale acconsente, spontaneamente, a tutto ciò che gli pare evidente nell'attualità, nell'immediatezza del suo conoscere. Tuttavia, l'evidenza presente non consente alcuna accumulazione di sapere; affinché si possa costituire un sapere indubitabile e – soprattutto – *continuo nel tempo* è necessaria la presenza divina almeno per due ragioni: *in primis* perché fornisce una giustificazione metafisica di un atteggiamento psicologico-comportamentale e, in secondo luogo, poiché garantisce l'affidabilità dei nostri patrimoni di conoscenza. L'assenso spontaneo, di cui parlava Descartes nelle *Regulae* si rivolge all'evidenza attuale, giacché solo in tal caso essa s'impone a noi stessi, ma la nostra attenzione varia continuamente, passando da un

²⁰⁴ *Ivi*, p. 13.

oggetto all'altro, e il ricordo di un'evidenza trascorsa, anche qualora sia esatto, non è più un'evidenza. Privi della garanzia divina – secondo Descartes – avremmo soltanto delle opinioni instabili, una conoscenza discontinua e non una vera e certa scienza, e saremmo costretti, come Sisifo, a tornare da capo ogni volta. Conseguentemente, le famose prove dell'esistenza di Dio possiedono non solo un valore metafisico, ma anche gnoseologico. A confermare quest'aspetto della teoria cartesiana, che Merleau-Ponty non manca di notare, un passo delle *Meditazioni metafisiche*:

poiché questa mia natura è anche tale che non posso rivolgere lo sguardo della mente sempre sulla medesima cosa per percepirla chiaramente e spesso la mia memoria riprende il giudizio precedentemente formulato, può accadere che, quando non presto più attenzione alle ragioni per le quali ho espresso un tal giudizio, se ne presentino altre che, se fossi nell'ignoranza dell'esistenza di Dio, mi distoglierebbero facilmente dalla “mia” opinione; in tal modo non avrei mai vera e certa scienza di cosa alcuna, ma solo vaghe e mutevoli opinioni²⁰⁵.

Secondo la gnoseologia cartesiana solo Dio garantisce la veridicità nel continuo di ciò che si è constatato come evidente, salvandolo dall'oblio. La filosofia di Descartes si regge, dunque, sull'idea di Dio, che agisce precisamente come il nano gobbo di cui parlava Benjamin nella prima delle sue *Tesi di filosofia della storia*, accoccolato sotto la scacchiera della partita del materialismo storico,

²⁰⁵ R. DESCARTES, *Meditazioni sulla filosofia prima*, in *Opere Filosofiche*, trad. it. di E. Lojacono, Utet, Torino 1994, vol. I, p. 716.

sebbene, in Descartes, la teologia sia tutt'altro che «piccola e brutta, e che non deve farsi scorgere da nessuno»²⁰⁶. Ad ogni modo, il confronto con Descartes – per Merleau-Ponty – è imprescindibile, giacché ha segnato una svolta intellettuale che ha mutato radicalmente il senso della natura nella storia della metafisica occidentale. E ciò vale anche per quando questa stessa metafisica sancirà la morte di Dio, liberandosi dall'ipoteca della creazione divina del mondo.

In conclusione, secondo Merleau-Ponty, ripensare la Natura equivale a svincolarsi per due volte dalle connotazioni che la storia della filosofia le ha attribuito: o facendola dipendere dal potere costitutivo del soggetto o neutralizzandola nella dicotomia dell'*in sé* contrapposto al *per sé*. Due atteggiamenti che il fenomenologo stigmatizzava così: «ci sono dunque due errori: La Natura è unicamente tramite noi: Fichte. La Natura è unicamente fuori di noi: dogmatismo»²⁰⁷. Si tratta, invece, di mantenere una difficile dimensione di equilibrio, ma in fondo cos'è poi la filosofia se non la ricerca di una stasi in movimento²⁰⁸, tra la Natura tutta al di fuori di noi, e in quanto tale completamente estranea, e una Natura come prodotto, artificio, espressione del potere costitutivo dell'uomo. «Una filosofia di tal genere – scrive Merleau-Ponty – comprende la

²⁰⁶ W. BENJAMIN, *Tesi di filosofia della storia* in *Angelus Novus*, cit., p. 75.

²⁰⁷ M. MERLEAU-PONTY, *La natura*, cit., p. 62.

²⁰⁸ Ne *L'elogio della filosofia* Merleau-Ponty ha ben presente ciò quando cerca di definire il ruolo del filosofo e la felicità della filosofia, che sbanda ininterrottamente tra ciò che sa e ciò che manca, che zoppica, balbetta, esita. Che ha a noia il già costituito. Che interroga: «Bisogna ricordarsi di Socrate»; ID., *L'elogio della filosofia*, cit., p. 40.

propria stranezza, perché essa non è mai del tutto nel mondo, e tuttavia non è mai fuori del mondo»²⁰⁹. Insomma, lo stesso Merleau-Ponty si rende conto della complessità del discorso, del concepire la Natura non come un oggetto, ma come un “quasi oggetto” del pre-categoriale, di preservare sia l’unicità della Natura, senza che questa si fonda con lo spirito, sia la sua *alterità differenziale*, che fa sì che la Natura sia sempre “al primo giorno”, sempre nuova e sempre la stessa. In altre parole, di fronte alla Natura, saltano tutti gli schemi di soggetto/oggetto, umano/inumano, antecedente/consequente.

Si tratta, infine, di una *primordialità* dimenticata, o forse mai veramente pensata dalla filosofia. La filosofia della Natura ha questa finalità: *ripensare l’originario*, ciò che non è né oggettivo né soggettivo perché antecedente a soggetto e oggetto, come pure antecedente a ogni teoresi sulla Natura. L’enigma della Natura è l’enigma della filosofia, della possibilità di riflettere intorno a una qualità *schiodente*, intorno a ciò che ci preesiste e tuttavia nasce con noi. Questo inizio è già un ritorno, la prima volta già la seconda, «nessuna domanda va verso l’Essere; non fosse che per il suo essere di domanda, essa l’ha già frequentato, ne ritorna»²¹⁰. È la natura che crea il pensiero. Non il pensiero che crea la natura.

²⁰⁹ *Ivi*, p. 36.

²¹⁰ ID., *Il visibile e l’invisibile*, cit., p. 139.

2.4 *Natura e corpo*

«Un'ontologia che passa sotto silenzio la Natura si chiude nell'incorporeo e, per questa ragione, dà un'immagine fantastica dell'uomo, dello spirito e della storia»²¹¹. Così scrive Merleau-Ponty nei suoi *Résumés des cours*, riteniamo pertanto opportuno approfondire i nessi tra questa concezione della Natura che è venuta tracciandosi e le nozioni di *corps propre*, *chair* e *chair du monde*.

Certamente la *filosofia della carne* di Merleau-Ponty affonda le sue radici nella distinzione husserliana tra *Leib*, il corpo proprio, vivente, in “carne e ossa” e *Körper*, il corpo anatomico, che si presenta alla maniera della *cosalità*. La formulazione forse più chiara del discorso merleau-pontiano sul corpo quale oggetto di una speciale riflessione è data nel saggio del 1959 *Le philosophe et son ombre*, dedicato proprio a Husserl. In questo scritto, Merleau-Ponty dichiara manifestatamente il debito nei confronti delle analisi husserliane sulla costituzione pre-teoretica della corporeità, riportandone il seguente passaggio:

palpandomi la mano sinistra ho manifestazioni tattili, vale a dire: non ho soltanto sensazioni, ma percepisco e ho manifestazioni di una mano morbida, liscia, conformata così e così. Le sensazioni di movimento, che svolgono una funzione indicativa, e le sensazioni tattili rappresentanti, che vengono obiettivate sulla cosa “mano sinistra” e trasformate in note caratteristiche, appartengono alla mano destra. Ma palpando la mano

²¹¹ ID., *Linguaggio Storia Natura...*, cit., p. 77.

sinistra trovo anche in essa serie di sensazioni tattili, che vengono “localizzate” in essa, ma non sono costitutive di proprietà (come la ruvidezza o il liscio della mano, di questa cosa fisica). Se parlo della cosa *fisica* “mano sinistra”, faccio astrazione da queste sensazioni (una sfera di piombo non ha nulla di simile, e così qualsiasi cosa “meramente” fisica, qualsiasi cosa che non sia il mio corpo). Se le prendo in considerazione, la cosa fisica non si arricchisce, bensì *diventa corpo vivo, ha sensazioni* [...]. Il corpo vivo si costituisce dunque originariamente in un duplice modo: da un lato è cosa fisica, *materia*, ha una sua estensione, in cui rientrano le sue qualità reali, (...); dall’altro, io trovo su di esso, e *ho sensazioni* “su” di esso e “in” esso²¹².

In quest’analitica descrizione, Merleau-Ponty scorge il fenomeno della *reversibilità*: nella mano che si scopre *toccata* e *toccante* è insito tutto il mistero dell’indistinzione tra soggetto che conosce e oggetto conosciuto, poiché «la distinction du sujet et de l’objet est brouillée dans mon corps»²¹³. È il chiasma²¹⁴, il sopravanzarsi dei momenti percettivi nella dimensione corporale. Alla luce di questo evento, il corpo si ritrova nella paradossale ontologia di un senziente-sensibile, di ciò che fa l’esperienza del toccare ma che, allo stesso tempo, per un singolare *empiètement*, è

²¹² E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, libro II, *Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, trad. it. di E. Filippini, revisione di V. Costa, Einaudi, Torino 2002, pp. 147-148, corsivi del testo.

²¹³ M. MERLEAU-PONTY, *Signes*, cit., p. 211.

²¹⁴ In una nota di lavoro del novembre del 1960, Merleau-Ponty definirà il chiasma così: «reversibilità: il dito del guanto che si rivolta [...]. Basta che, da una parte, io veda il rovescio del guanto che si applica sul diritto, che io tocchi l’uno *mediante* l’altro [...]. Il chiasma è questo: la reversibilità». Aggiungendo qualche riga più avanti: «circolarità parlare-ascoltare, vedere-essere visto, percepire-essere percepito [...]. Attività=passività»; cfr. ID., *Il visibile e l’invisibile*, cit., p. 274 e p. 276.

esposto a tale esperienza, è altresì dalla parte di ciò che è toccato, o di ciò che è visto.

Tuttavia – sebbene la concezione del corpo in Merleau-Ponty si sia modulata su quella husserliana di *Leib* in quanto modalità autentica dell'esperire la corporalità vissuta, non il *corpo che ho*, ma il *corpo che sono* – è pur vero che negli ultimi anni della sua produzione filosofica la caratterizzazione husserliana del *Leib* non è più designata mediante l'espressione *corps propre*, bensì tramite la parola *chair*, la carne viva. Il concetto di *chair* è fra i più affascinanti e complessi dell'universo merleau-pontiano. Nel capitolo *L'intreccio e il chiasma* dell'incompiuto *Il visibile e l'invisibile* Merleau-Ponty la definisce così:

la carne non è materia, non è spirito, non è sostanza. Per designarla occorrerebbe il vecchio termine “elemento”, nel senso in cui lo si impiegava per parlare dell'acqua, dell'aria, della terra e del fuoco [...]. La carne è un “elemento” dell'Essere²¹⁵.

In Husserl il *Leib* designa il corpo vivente e sensibile, il corpo che abito, sostanzialmente qualcosa d'altro dal frammento di materia che pure lo costituisce, ha una dimensione perlopiù ontica. In Merleau-Ponty, invece, la *chair* – e il termine è utilizzato non a caso privo del possessivo – schiude un orizzonte ontologico, consente l'accesso al senso stesso dell'Essere. La mia carne diviene l'indice ontologico di un orizzonte originario che la eccede, di cui

²¹⁵ ID., *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 156.

essa è nient'altro che una modalità privilegiata. Tale orizzonte, talvolta, prende il nome di *chair du monde*. Diversamente dal corpo, quindi, la carne così intesa non può mai dirsi propriamente di qualcuno, ma appare anzi abitata da una *generalità* – e, come vedremo, da una possibilità dell'alterità – che, in quanto tale la rende inappropriabile. In tal modo, Merleau-Ponty opera uno slittamento da un concetto ontico a un concetto ontologico della *chair*.

In effetti, questa dimensione più originaria, alla quale il concetto enigmatico di *chair* rinvia, sembra proprio configurarsi come il nome dato da Merleau-Ponty all'Essere. Ma come avviene questo passaggio dall'ontico all'ontologico, e qual è la sua portata²¹⁶? La risposta è tramite un'estensione del mio modo di essere carnale al mondo, sulla base dell'appartenenza originaria del mio corpo al mondo. In tal senso dire che il mio corpo è abitato da un sentire equivale a dire che «l'espace lui-même se sait à travers mon corps»²¹⁷, l'esperienza della reversibilità tattile consente al soggetto toccato-toccante di immergersi nelle cose. Allora non è più la mia

²¹⁶ Nel suo saggio, *Les trois sens de la chair*, Barbaras nota questo passaggio da un concetto ontico a un concetto ontologico condotto per il tramite della *chair* e afferma: «c'est en quelque sorte de deux choses l'une. Ou bien on continue à se situer dans le cadre ontologique traditionnel et l'on admet alors que la réversibilité n'est qu'une curiosité psychologique, que, si la distinction du sujet et de l'objet est brouillée de fait dans l'épreuve tactile de mon propre corps, elle demeure néanmoins incontestable en droit. Ou bien on prend au sérieux cette réversibilité qu'atteste le toucher, mais alors elle ne peut plus être circonscrite à mon seul corps et il faut admettre que, si la distinction du sujet et de l'objet est caduque au sein de mon corps, elle doit être au-delà»; cfr. R. BARBARAS, *Les trois sens de la chair. Sur une impasse de l'ontologie de Merleau-Ponty*, in «Chiasmi», n. 10, Milano 2010, p. 22.

²¹⁷ M. MERLEAU-PONTY, *Signes*, cit., p. 176.

carne che sente, ma è la cosa che si sente in me.

Per chiarire la complessa ontologia che è venuta profilandosi, Merleau-Ponty attinge all'esperienza artistica, in special modo quella pittorica. Ne è una riprova il fatto che il chiasma sia esteso dall'ambito tattile a quello visivo. La visione diviene un vedere-vedersi, un cogliere l'invisibile che è nel visibile. E l'apice di quest'operazione è rappresentato proprio dalla visione pittorica. Essa esprime la «genèse secrète et fiévreuse des choses dans notre corps»²¹⁸, quasi una sorta di magia grazie alla quale «la même chose est là-bas au cœur du monde et ici au cœur de la vision»²¹⁹. Ne *L'œil et l'esprit* afferma: «le peintre vit dans la fascination»²²⁰, nella fascinazione, un termine che ricorda le filosofie rinascimentali, come se il pittore fosse un alchimista della natura, in grado di cogliere i vincoli che legano le cose, il loro incantamento *e incatenamento*.

Emblema di questa filosofia figurata è l'espressionista Cézanne. La pittura di Cézanne è intenta a rivelare «le fond de nature inhumaine sur le quel l'homme s'installe»²²¹. Colui che guarda abita la visione, «le peintre apporte son corps [...]. C'est en prêtant son corps au monde que le peintre change le monde en peinture»²²². Nell'universo espressivo di Cézanne, Merleau-Ponty riconosce su tela i paradossi dell'esperienza incarnata. L'assonanza tra i due è

²¹⁸ ID., *L'œil et l'esprit*, cit., p. 30.

²¹⁹ *Ivi*, p. 28.

²²⁰ *Ivi*, p. 31.

²²¹ ID., *Le doute de Cézanne*, in *Sens et non sens*, cit., p. 30.

²²² ID., *L'œil et l'esprit*, cit., p. 16.

talmente forte da sfiorare il rispecchiamento mimetico. «Le paysage, disait-il [Cézanne], se pense en moi et je suis sa conscience»²²³. La nota affermazione di Cézanne, riportata da Gasquet, è rintracciabile, infatti, in un passaggio della *Phénoménologie de la perception* nel quale l'autore descrive la reversibilità tra il soggetto sensibile e la sensibilità stessa, senza tuttavia citare Gasquet né nominare il pittore francese. Merleau-Ponty scrive *Moi* e le parole di Cézanne diventano le sue:

Moi qui contemple le bleu du ciel, je ne suis pas en face de lui un sujet acosmique, je ne le possède pas en pensée, je ne déploie pas au-devant de lui une idée du bleu qui m'en donnerait le secret, je m'abandonne à lui, je m'enfonce dans ce mystère, il 'se pense en moi', je suis le ciel même qui se rassemble, se recueille et se met à exister pour soi, ma conscience est engorgée par ce bleu illimité²²⁴.

L'arte di Cézanne rende manifesto «le sensible qui se creuse»²²⁵. Ciò vuol dire che l'arte non è più un artificio, né riproduzione fedele di ciò che vede, essa è precisamente ciò che svela il doppio invisibile della visione stessa, è l'incontro, la simultaneità di tutti gli aspetti dell'Essere, e quando Cézanne cerca la profondità mira proprio a quella che Merleau-Ponty chiama «déflagration de l'Être»²²⁶.

²²³ ID., *Le doute de Cézanne*, cit., p. 23.

²²⁴ ID., *Phénoménologie de la perception*, in *Œuvres*, Gallimard, Paris 2010, cit., p. 904.

²²⁵ ID., *Le visible et l'invisible*, cit., p. 263.

²²⁶ ID., *L'œil et l'esprit*, cit., p. 65.

L'arte, in tal senso, è esattamente come la natura: così come l'una non è una "seconde chose", l'altra non è il "grand objet". Ecco perché Merleau-Ponty può affermare «la nature est à l'intérieur»²²⁷ e la pittura, nella fattispecie, è ciò che mi fa scoprire il mondo esterno, la rassomiglianza. Se il pittore dipinge la natura dall'interno, allora la sua opera non è mai un doppio delle cose ma sempre l'espressione della vita delle cose vissuta nel nostro corpo.

Analogamente la carne, che è l'altro nome della Visibilità²²⁸, non è ciò di cui bisogna liberarsi, ma ciò da cui non si può prescindere. «Voir, c'est par principe voir plus qu'on ne voit, c'est accéder à un être de latence. L'invisible est le relief et la profondeur du visible»²²⁹. L'artista è colui che spalanca le porte di quest'Essere di latenza, che scava in esso e ci restituisce, attraverso le sue opere, delle straordinarie vie d'accesso. Questa nuova ontologia, di cui la pittura è figura nel senso della fenomenologia hegeliana, definisce «la philosophie comme reconquête de l'être brut ou sauvage»²³⁰. L'arte non è banalmente visione, ma "voyance", una sorta di veggenza che disvela questa latenza operante ed efficace. L'arte non copia, ma dona esistenza, converte l'invisibile in visibile; e tale filosofia figurata è ancora da fare, tutta tesa com'è non a

²²⁷ *Ivi*, p. 22.

²²⁸ Si legge infatti ne *Il visibile e l'invisibile*: «c'est cette Visibilité, cette généralité du Sensible en soi, cet anonymat inné de Moi-même que nous appelions chair tout à l'heure, et l'on sait qu'il n'y a pas de nom en philosophie traditionnelle pour désigner cela»; ID. *Le visible et l'invisible*, cit., p. 183; su questo punto si rinvia al testo di M. CARBONE, *La chair des images: Merleau-Ponty entre Peinture et cinéma*, Vrin, Paris 2011.

²²⁹ ID., *Préface*, in *Signes*, cit., p. 29.

²³⁰ ID., *Le visible et l'invisible*, cit., p. 139.

contemplare l'esterno ma a compenetrarlo, a completarlo. Come scrive Merleau-Ponty:

ce qu'on appelle inspiration devrait être pris à la lettre: il y a vraiment inspiration et expiration de l'Être, respiration dans l'être, action et passion si peu discernables qu'on ne sait plus qui voit et qui est vu, qui peint et qui est peint²³¹.

In altre parole, questo *brouillage* di soggetto e oggetto in seno alla carne propria è attribuito al mondo stesso, sotto la forma di un'indistinzione essenziale fra Essere e apparire, di modo che la mia carne può sottrarsi al silenzio corporale e divenire sensibile. È in questo senso che la *chair*, stavolta compresa nella sua accezione ontologica, è l'altro nome della *Visibilité*: una sorta di visibilità intrinseca, non correlata a una visione in atto, ma che ne regola la possibilità, una visibilità virtuale.

Si tratta, quindi, di due movimenti contrari ma fusi assieme: uno va dal soggetto verso il mondo, passando per il corpo, l'altro va dal mondo verso il soggetto attraverso questo stesso corpo. Come nota ne *Il visibile e l'invisibile*: «l'épaisseur du corps, loin de rivaliser avec celle du monde, est au contraire le seul moyen que j'ai d'aller au cœur des choses»²³².

Nondimeno, questa estensione ontologica – per quanto sia seducente – possiede un *je ne sais quoi* di prestigiatorio: così come il coniglio che riappare nel cilindro non è in realtà lo stesso che il

²³¹ ID., *L'œil et l'esprit*, cit., pp. 31-32.

²³² ID., *Le visible et l'invisible*, cit., p. 178.

mago aveva fatto sparire, la carne, nella sua accezione ontologica, non coincide con la carne intesa in senso ontico, quale reversibilità del percepire. Merleau-Ponty estende al mondo le proprietà che aveva scorto nel concetto di corpo, nella sua “mietà”, sull’unica base del presupposto che questo stesso corpo è in seno al mondo e in continuità con esso. Affermando che lo spazio *si sa* attraverso il mio corpo, Merleau-Ponty ammette che il mondo sia una realtà oggettiva estesa nello spazio e il corpo, un frammento di questa realtà, il ritaglio di quest’estensione. In altre parole, il concetto di *chair du monde* sembra entrare in conflitto con la descrizione fenomenologica che lo stesso Merleau-Ponty fornisce del corpo proprio. La reversibilità del sensibile ha mostrato che la distinzione di soggetto e oggetto è irrisolta nel concetto di carne, di conseguenza, la *chair* non può in alcun modo essere conosciuta alla maniera del corpo oggettivo. Far valere la sua continuità col mondo, al fine di trasferire al mondo la sua sensibilità, è in contraddizione con la lezione della reversibilità così come si dona nell’esperienza del toccare. Merleau-Ponty sembra accorgersi di quest’ambiguità, tant’è che ne *Il visibile e l’invisibile* afferma: «la *chair du monde* n’est pas se sentir comme ma chair – Elle est sensible et non sentant»²³³. D’un tratto tutto ciò che era stato acquisito sembra essere spazzato via, come se lo stesso Merleau-Ponty nutrisse dei dubbi sull’inconsistenza della nozione di *chair ontologique*.

Come ripensare allora l’eco di questo tentativo restando in

²³³ *Ivi*, p. 304.

qualche modo fedeli all'*intentio* merleau-pontiana di affrancarsi dalle filosofie riflessive e, parimenti, senza ricadere in concetti nebulosi come quello di *chair du monde*? Attraverso le nozioni di trascendenza e desiderio.

2.4.1 “Je désire”: *archetipo di un rapporto col mondo*

Il proposito che ci anima è cercare di comprendere in che senso la *chair*, quale miscuglio di senziente e sentito, può situarsi nel mondo, mantenendo, al contempo, una distanza con esso, rispettandone la trascendenza costitutiva. Una fenomenologia del desiderio, inteso come figura incarnata di trascendenza, consentirebbe alle teorie merleau-pontiane di sfuggire alla tentazione dell'indistinto, dell'Uno-tutto che si dà naturato e naturante, percepito e percipiente. Andando oltre Merleau-Ponty, con Merleau-Ponty, saremo in grado di ricusare le accuse di animismo e di definire meglio la natura della natura come *Inglobante*, che non è una «notte nella quale (...) tutte le vacche sono nere»²³⁴, ma una filosofia consapevole del fatto che *ogni filosofia* reca con sé la sua ombra, vasta come la notte. E come scrive Manganelli: «non vi sarebbe se non questa notte a tenere

²³⁴ G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1973, vol. I, *Prefazione*, p. 13.

assieme, a trafiggere e far compatto l'intero universo»²³⁵. Tale notte non cessa mai di essere «enigmatica e inquietante, ma appunto essa rappresenta la restituzione dell'enigma»²³⁶.

Potrà sembrare inconsueto rimodulare l'ontologia merleau-pontiana a partire dal concetto di trascendenza dato che l'intera opera di Merleau-Ponty può dirsi votata all'oltrepassamento non solo della diade immanenza/trascendenza, ma anche di buona parte delle dicotomie classiche che costellano l'universo filosofico: realismo/idealismo, soggetto/oggetto, carne/spirito. Tuttavia, proprio il concetto di trascendenza permette di pensare una certa dimensione della carne e della percezione sensibile come *désir*.

Parafrasando Aristotele, trascendenza si dice in molti modi ma due sono le maniere principali attraverso le quali si manifesta: trascendenza del mondo e dell'altro. E in un certo senso la seconda è contenuta nella prima, dal momento che «autrui en est un des index, un moment, mais c'est dans le monde même que se trouvera la possibilité d'autrui»²³⁷. Il rapporto tra la carne e il mondo non si articolerà più sul piano dell'estensione carnale, bensì sull'omologia del tessuto intenzionale. La *chair du monde* significa che l'Essere non si disgiunge mai dall'apparire, che è sempre dal lato della fenomenalità; un concetto di Essere estraneo alla fenomenalità non possiede più senso di quello di un corpo privo di sensibilità. La “discesa” della soggettività nel mondo mediante il corpo

²³⁵ G. MANGANELLI, *La notte*, Adelphi, Milano 1996, p. 138.

²³⁶ *Ivi*, p. 144.

²³⁷ M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, cit., p. 226.

corrisponde, dunque, a una “risalita” del mondo verso la fenomenalità o manifestatività, ma mai verso la soggettività stessa.

Quest’esperienza originaria, quest’apertura irriducibile del soggetto verso il mondo e il corrispettivo darsi, e negarsi a un tempo, del mondo, dato che l’assenza è costitutiva della sua donazione, questo movimento verso la trascendenza del mondo che non si esaurisce mai è una forma di desiderio. Il soggetto percepiente è, innanzitutto e perlopiù, soggetto desiderante, espressione di un “*je désire*”. Se si vuole sottrarsi all’analisi abituale del corpo, concependolo come oggetto tra gli altri, bisogna legarlo a un’idea estesiologica. Parlare di corpo estesiologico significa parlare di corpo libidinare: se i sensi non sono altro che l’indice della nostra apertura al mondo, è in termini di desiderio – *libido* – che quest’apertura si schiude.

L’oggetto del desiderio è ciò che si sottrae alla dimensione dell’oggetto: è sempre altro. Il desiderio è tendenza, movimento, ricerca, nel costituito s’annoia, nel possesso s’esaurisce. La sua particolarità è di essere, al contempo, causa e fine di se stesso: il *desiderio desidera desiderare*. Ecco perché il fine non coincide con la fine, non arresta il movimento desiderante, ma lo rilancia ogni volta. In tal senso, l’oggetto del desiderio è l’infinito, il continuo perpetrarsi. Inoltre, il soggetto desiderante fa esperienza di passività poiché il suo desiderio possiede un’origine che gli sfugge sempre. Il desiderio è l’assenza, l’*atopos*. Barthes nei *Frammenti di un discorso amoroso* nota:

Come! Il desiderio non è forse sempre lo stesso, sia che l'oggetto sia presente o assente? L'oggetto non è forse sempre assente? – Non si tratta dello stesso struggimento: vi sono due parole: *Póthos*, per il desiderio dell'essere assente, e *Himeros*, più ardente, per il desiderio dell'essere presente²³⁸.

Questo soggetto desiderante è affetto da una trascendenza originaria, da qualcos'altro da se stesso, tale scarto, in fondo, traspariva di già nell'esperienza dell'autoaffezione sensibile del toccato/toccante. In tal senso, il desiderio fenomenologico non è solo definito dalla mancanza, ma anche dall'eccesso: eccesso dell'altro in Lévinas²³⁹, eccesso del mondo carnale in Merleau-Ponty. «La transcendance c'est l'identité dans la différence»²⁴⁰, scrive Merleau-Ponty nelle note di lavoro de *Il visibile e l'invisibile*. Naturalmente, quest'eccesso non è mai al di là del mondo sensibile, ma sempre all'interno di esso: è nel mondo che facciamo esperienza, ad esempio, del compito *inachèvable* della percezione. Il

²³⁸ R. BARTHES, *Frammenti di un discorso amoroso*, trad. it. di R. Guidieri, Einaudi, Torino 2001, p. 35.

²³⁹ In *Dio la morte e il tempo* Lévinas scrive: «Qui, si parla di uno scoppio dello Stesso che l'Altro inquina o strappa al suo riposo (...) un'eccedenza sul presente (...). Quest'inerenza dell'Altro nello Stesso senza presenza dell'Altro allo Stesso è temporalità, e così non-coincidenza irriducibile dei termini della relazione»; E. LÉVINAS, *Dieu, la Mort et le Temps*, Grasset et Fasquelle, Paris 1993, trad. it. di S. Petrosino e M. Odorici, *Dio la morte e il tempo*, Jaca Book, Como 2003, p. 265. Non è possibile dilungarci, in questo luogo, sull'affascinante tema dell'eccesso dell'altro in Lévinas, tuttavia per un approfondimento sulle assonanze lévinasiane e merleau-pontiane sul tema della trascendenza come forma di desiderio si rinvia a F. CIARAMELLI, *Note sul desiderio e il suo limite tra Merleau-Ponty e Lévinas*, in «Chiasmi», n. 3, 2001, pp. 243-259.

²⁴⁰ M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, cit., p. 279.

desiderio è la forma del movimento della *chair* verso la *chair du monde*, che resta *nel* mondo e *del* mondo, caratterizzando la nostra appartenenza carnale a esso. La trascendenza, declinata in senso libidinale, si mostra infine come un'alternativa al possesso del mondo in quanto oggetto, «transcendance comme synonyme d'incarnation»²⁴¹.

D'altro canto la natura indiretta dell'ontologia corrisponde perfettamente alla struttura simbolica del desiderio. Entrambi sono incapaci d'accesso immediato, all'Essere o alla cosa stessa, alla realtà che potrebbe riempirli ed esaurirli, e debbono ricorrere perciò alla mediazione e al rimando. L'Essere si mantiene oltre il pensiero, oltre la conoscenza, e questa sua inaccessibilità – questa sua *ulteriorità* – innesca il movimento desiderante, che non è mai frontale o lineare, ma sempre obliquo e ricorsivo.

La Natura come orizzonte di trascendenza è ciò cui ci approssimiamo esponenzialmente senza mai imprigionarla, è come la madre, archetipo di ogni forma amorosa. È Venezia nelle calviniane *Città invisibili*²⁴².

²⁴¹ *Ivi*, cit., p. 283.

²⁴² Il dialogo immaginato da Calvino tra Marco Polo e l'imperatore Khan è esemplificativo di come funzioni il desiderio e di quali siano i suoi limiti. Siamo in un punto della narrazione quasi drammatico, Marco Polo confessa all'imperatore d'aver esaurito i suoi racconti di città:

– ...Di là l'uomo si diparte e cavalca tre giornate tra greco e levante... – riprendeva a dire Marco, e a enumerare nomi e costumi e commerci d'un gran numero di terre. Il suo repertorio poteva dirsi inesauribile, ma ora toccò a lui d'arrendersi. Era l'alba quando disse: – Sire, ormai ti ho parlato di tutte le città che conosco.

– Ne resta una di cui non parli mai.

Marco Polo chinò il capo.

– Venezia, – disse il Khan.

Marco sorrise. – E di che altro credevi che ti parlassi?

Nelle parole dell'imperatore immaginato dalla penna di Calvino parla il desiderio tirannico e illimitato, in cui si esprime un'intenzione perentoria, solitaria e onnipotente. Ciò verso cui questa intenzione tende è il possesso pieno della realtà: la sua apprensione immediata, il desiderio che ingloba il suo oggetto, realizzandone *un'assimilazione trasparente* e priva di agganci o punti di vista. Qualcosa di simile a ciò che Merleau-Ponty definisce "sorvolo" e che in tutta la sua opera cerca di demistificare, ponendo l'accento sull'inaccessibilità immediata dell'originario.

La pretesa del sovrano è destinata a essere disattesa. E ciò a causa della necessità di lasciare nell'ombra, di non poter rendere esplicito, di non riuscire a dominare e rendere trasparente il luogo dell'identità e dell'origine, cioè il presupposto a partire dal quale siamo, parliamo e conosciamo, il fondamento che ci precede e ci sorregge, ossia la natura «il nostro suolo, non ciò che è dinanzi, ma ciò che ci sostiene»²⁴³. Contrariamente al *diktat* del sovrano, quando Marco Polo – come ognuno di noi – parla dell'origine – di Venezia – ne parla sempre o non ne parla mai: mai direttamente, sempre solo attraverso mediazioni, deviazioni, rimandi e simboli. Come simbolica è la struttura del desiderio utilizzata per parlare della trascendenza, del pre-categoriale, dell'*Urstiftung*.

L'imperatore non batté ciglio. – Eppure non ti ho mai sentito fare il suo nome.

E Polo: – Ogni volta che descrivo una città dico qualcosa di Venezia.

– Quando ti chiedo d'altre città, voglio sentirti parlare di quelle. E di Venezia, quando ti chiedo di Venezia.

– Per distinguere le qualità delle altre, devo partire da una prima città che resta implicita. Per me è Venezia; I. CALVINO, *Le città invisibili*, Mondadori, Milano 1996, p. 88.

²⁴³ M. MERLEAU-PONTY, *La Natura*, cit., p. 4.

In una nota di lavoro de *Il visibile e l'invisibile* del novembre 1960, Merleau-Ponty scriveva un promemoria per il futuro: «fare una psicanalisi della Natura: è la carne, la madre»²⁴⁴.

2.5 Natura e nuove ontologie

L'analisi del concetto di Natura e del suo nesso con l'ontologia merleau-pontiana, così com'è venuto configurandosi nelle pagine che precedono, consente di affermare che Merleau-Ponty resta tutto addentro alle domande dell'ontologia classica, trasformandone però il contenuto; come osserva la Matos Dias, «la sostantivizzazione dell'estesiologia accentua il contrasto con l'ontologia tradizionale che ha preso le distanze dal sensibile»²⁴⁵. Non solo il ripensamento della Natura, ma anche del corpo, dell'animalità, *dell'essere-per-altri*, della verticalità dell'Essere; questa pluralità di temi costituisce un unico groviglio concettuale che Merleau-Ponty cerca di dipanare alla luce di quella *mutazione ontologica* fra l'uomo e il mondo.

Quella dell'“ultimo Merleau-Ponty” è un'ontologia che non vuole prendere le distanze dalla fenomenologia, anzi possiamo affermare che l'esito ontologico della fenomenologia merleau-

²⁴⁴ ID., *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 278.

²⁴⁵ I. MATOS DIAS, *Merleau-Ponty. Une poétique du sensible*, Press Universitaires du Mirail, Toulouse- Le Mirail 2001, p. 18; trad. nostra: «la substantivation de l'esthésiologie accentue le contraste avec l'ontologie traditionnelle qui a pris ses distances avec le sensible».

pontiana è un prosiegua del tutto naturale delle questioni emerse già negli anni '40 e '50. Il tentativo merleau-pontiano descrive una *ontologia fenomenologica* o, meglio, una *estesiologia ontologica*. In tal modo, la stessa interrogazione sull'originario è portata a una profondità ulteriore, che mira a indagare la genesi della genesi. Quasi un'ontologia che si muove in direzione di un'ontogenesi, che presta attenzione alle manifestazioni dell'*Être brut*, l'*Être sauvage*.

Questa filosofia dell'origine non va, però, concepita né come ontologia fondamentale – «il presunto *Grund* è *Abgrund*»²⁴⁶ – né come un ritorno all'immediato. La coincidenza è sempre parziale e mai totale.

Ciò che noi proponiamo e opponiamo alla ricerca dell'essenza non è il ritorno all'immediato, alla coincidenza, la fusione effettiva con l'esistente, la ricerca di un'integrità originaria, di un segreto perduto e da ritrovare, che annullerebbe le nostre domande e anzi metterebbe sotto accusa il nostro linguaggio. Se la coincidenza è perduta non è un caso, se l'Essere è nascosto, ciò è proprio una peculiarità dell'Essere e nessuno svelamento ce lo farà comprendere²⁴⁷.

Una delle chiavi del passaggio all'ontologia è la scoperta che la soggettività dell'esperienza, anche nella sua dimensione di fallibilità, esprime la distanza stessa dell'Essere; insomma non è perché l'essere si dona a un soggetto che gli è distante, al contrario è proprio perché viene rispettata una forma di trascendenza fra

²⁴⁶ M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 262.

²⁴⁷ ID., *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 140.

soggetto e mondo che è possibile una donazione di quest'ultimo. La finitudine non è un tratto inerente al soggetto, ma, in prima battuta, è un carattere dell'Essere. Il concetto di Essere tematizzato dall'ontologia merleau-pontiana non ha più paura della negatività, del suo contrario, ma vi gioca, incorporandola al suo interno.

L'ontologia che abbiamo cercato di delineare, seguendo le fila degli appunti, degli abbozzi di lezione e delle note di lavoro, possiede una dimensione genetica e si contrappone, per natura, a un'ontologia moderna dell'esteriorità. È un'ontologia dell'essere grezzo, che implica un passaggio a un diverso tipo di filosofia, passaggio «*per definizione* progressivo, incompleto»²⁴⁸, che è riflessione su di un irriflesso, e si misura innanzi tutto non col fatto di essere “un'operazione seconda”, bensì con il fatto ben più esplosivo che non si dà alcuna “operazione prima”.

La nuova ontologia dovrà allora mostrare la presenza di un *verticale* scavato nell'*orizzontale*, le dinamiche di un orizzonte visibile che è già solcato da un'invisibilità: ciò fa del Sé un mai pieno, una concavità che deve e vuole trasgredire in direzione dell'altro da sé, perché sempre manchevole, sempre unità difettiva. La trasgressione non è mero ribaltamento, ma riconferma, essa si instaura su quel movimento di andirivieni che Merleau-Ponty auspica come proprio della filosofia, quando afferma: «la vera filosofia = cogliere ciò che fa sì che l'uscire da sé sia rientrare in sé

²⁴⁸ *Ivi*, p. 195.

e viceversa»²⁴⁹.

L'ultima pagina delle note di lavoro de *Le visible et l'invisible*, in data marzo 1961, descrive quello che Merleau-Ponty definisce il suo piano, manifestando, una volta ancora, l'intento di ripensare ciò che tiene unito il visibile, la Natura e il *logos*:

dunque noi cominciamo *ab homine* come Cartesio (la Ia parte non è "riflessione"), non prendiamo la Natura nel senso degli Scolastici (la IIa parte non è la Natura in sé, ϕ della Natura, ma descrizione dell'*intreccio* uomo-animalità) (...) la Natura come l'altro lato dell'uomo (come carne – non come "materia"). Il Logos come realizzatesi anch'esso nell'uomo, ma non come sua proprietà²⁵⁰.

Solo pensando il *nexus*, il rapporto che intercorre tra la natura in noi e fuori di noi sarà possibile sviluppare una mutata ontologia in termini di vincoli, legami, e non di proprietà costitutive; non basta quindi prendere nota delle regole che riscontriamo nella natura, ma bisogna riflettere sulle modalità in base alle quali le nostre vedute sempre prospettiche e l'orizzonte di queste vedute *si diano assieme*, pensare all'intelaiatura comune che ci lega al mondo.

Una tale ontologia consente, altresì, di ripensare il nesso fra me e gli altri, di dare parola al fatto semplice che nessun uomo è un'isola e «la pluralità è la legge della Terra»²⁵¹. In una nota del corso del 1960-61 – intitolato *L'ontologia cartesiana e l'ontologia*

²⁴⁹ *Ivi*, p. 215.

²⁵⁰ *Ivi*, p. 285.

²⁵¹ H. ARENDT, *La vita della mente*, cit., p. 99.

d'oggi – a proposito di Rimbaud, Merleau-Ponty scrive: «è sovente citato “disordine dei sensi” “io è un altro”, occorre citare gli altri termini: 1) “mi si pensa”; 2) “il legno che si ritrova violino”»²⁵².

La personalità nasce nel solco dall'impersonalità, di una originaria comunione col mondo, grazie alla quale percepisco, dal momento che il mondo percepisce in me, sento, perché il mondo sente in me. La soggettività è un'estensione, una dilatazione di un orizzonte, che prima di essere mio, è comune, è del mondo intero. Come sottolinea Stiegler, che a sua volta si richiama a Simondon:

*l'io e il noi sono temporali proprio nella misura in cui sono strutturalmente incompiuti e quindi finzionalizzati – e perciò costituiscono delle storie nel corso delle quali succedono delle cose e sopraggiungono degli eventi. L'io e il noi sono due fasi dello stesso processo, perchè innanzitutto condividono lo stesso fondo preindividuale in cui si costituisce l'orizzonte transindividuale*²⁵³.

Occorre allora, come una variazione su un tema musicale, ripensare la Natura e, in ultima analisi il fenomeno vivente, alla luce di questa pluralità, giocando con i concetti di alterità, animalità e autopoiesi.

²⁵² M. MERLEAU-PONTY, *È possibile oggi la filosofia?*, cit., p. 176.

²⁵³ B. STIEGLER, *Passer à l'acte*, Editions Galilée, Paris 2003, trad. it. di E. Imbergamo, *Passare all'atto*, Fazi Editore, Roma 2005, p. 11. Si veda anche G. SIMONDON, *L'Individu et sa genèse physico-collective*, P.U.F., Paris 1964 e *L'individuation psychique et collective*, Aubier, Paris 1989, trad. *L'individuazione psichica e collettiva*, a cura di P. Virno, DeriveApprodi, Roma 2001.

Parte III

III

La Vita

Alterità, animalità, autopoiesi

Là dove la scienza speculativa è rigorosa, ossia nella vera filosofia – e non in quella che Schopenhauer chiama la filosofia professorale (...) - là dove il filosofo non perde di vista il problema essenziale, la risposta è sempre la stessa, e ci è stata data da Socrate, da Schopenhauer, da Salomone, da Buddha. Noi ci avviciniamo alla verità soltanto nella misura in cui ci allontaniamo dalla vita.

L. N. Tolstoj, *La confessione*

3.1 Lo strabismo filosofico: il pensiero allontana dalla vita?

Nel capitolo conclusivo della prima parte de *La vita della mente* Hannah Arendt si chiede: *dove siamo quando pensiamo?* Se l'unica metafora adeguata al pensiero è quella sensazione del *sentirsi vivi* che ne ricaviamo, allora le domande concernenti le attività di pensiero – come quelle riguardanti le attività vitali – il loro scopo o il loro senso, è destinato a restare privo di risposte convincenti. E un

pensiero *sulla* vita – *della* vita – è doppiamente aporetico e sconcertante.

Tantôt je pense, tantôt je suis affermava Valéry, beffandosi del cogito cartesiano e notando, al tempo stesso, una dimensione peculiare del pensare; come se il pensiero, ogni pensiero, esigesse un “fermati e pensa!”. L’attività riflessiva, poiché «ha sempre a che fare con le cose assenti»²⁵⁴, porta con sé la sospensione delle attività ordinarie, esige un ritrarsi dal mondo, il richiudersi nella solitudine dell’attività contemplativa. Il che ha contribuito all’immagine del filosofo come un *détaché*, perennemente straniero in ogni luogo, perché cittadino di un non-luogo. Il pensiero come *a-topos*. A distanza di migliaia di anni ancora riecheggia il riso della servetta di Tracia.

Di questa solitudine del filosofo ne parla anche Merleau-Ponty, notando come «noi siamo veramente soli unicamente a condizione di non saperlo; la nostra solitudine è questa stessa ignoranza»²⁵⁵. Parallelamente Merleau-Ponty individua un certo strabismo insito nel pensiero filosofico. È evidente la sua zoppia o isteria²⁵⁶: il pensiero esige un rinculo rispetto alle cose che pensa, e tuttavia cerca, costantemente, di afferrarne l’origine, di porsi nel luogo del loro senso nascente. Per definire questo *doppio movimento* della filosofia, Merleau-Ponty usa l’espressione “diplopie

²⁵⁴ H. ARENDT, *La vita della mente*, cit., p. 293.

²⁵⁵ M. MERLEAU-PONTY, *Segni*, cit., p. 228.

²⁵⁶ Barthes definì così la storia: «La storia è isterica: essa prende forma solo se la si guarda e per guardarla bisogna esserne esclusi»; R. BARTHES, *La camera chiara*, trad. it. di R. Guidieri, Einaudi, Torino 2003, p. 67.

ontologique”²⁵⁷, riferendola, essenzialmente, all’ontologia cartesiana. Egli denuncia in Descartes la significativa mancanza di un’unica ontologia dacché si sdoppia nell’ontologia dell’oggetto e nell’ontologia dell’esistente²⁵⁸. Nel corso sul concetto di natura del 1957-58 si legge:

Descartes afferma sia la distanza tra il pensiero e le cose sia che le cose dipendono da me. È la peculiarità di una filosofia dell’intelletto il voler prendere come tema solo ciò che essa ottiene dopo un processo di purificazione. [...] Una tale filosofia è necessariamente tormentata dal dubbio e da un certo strabismo²⁵⁹.

Ciò sarebbe imputabile, secondo Merleau-Ponty, alla mancanza in Descartes di una «infrastruttura ontologica»²⁶⁰, capace di

²⁵⁷ Per una ricostruzione dell’orizzonte sotteso al concetto di diplopia ontologica si rinvia a: E. DE SAINT AUBERT, *Vers une ontologie ...*, cit., pp. 120-130; R. BARBARAS, *De l’être du phénomène. Sur l’ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, Millon, 2001, pp. 103-108.

²⁵⁸ Di questo sdoppiamento Merleau-Ponty ne parla diffusamente e in numerosi luoghi dei suoi corsi sulla Natura, proprio a indicare che l’ontologia cartesiana, sebbene rappresenti un referente polemico, costituisce un nodo di confronto imprescindibile per il fenomenologo. Nell’ultimo dei tre corsi sulla natura, quello del 1959-60, si legge, quasi a mo’ di *résumé*: «ciò che si sa della Natura e dello Spirito in base alle Nature vere e immutabili, in base al lume naturale – e ciò che di essi si sa attraverso l’esperienza della vita, cioè della natura e dello Spirito in noi, del composto di anima e corpo che noi siamo, resta contraddittorio e senza una possibile mediazione, rapportandosi l’uno all’intelletto puro e l’altro all’intelletto congiunto con il corpo. Il corpo che io sono non è mai il corpo che io penso e solo per Dio esso sono dei corpi nello stesso senso. Solo Dio è il luogo metafisico della coerenza, ed è il luogo in cui, per definizione, io non posso pormi perché sono uomo»; M. MERLEAU-PONTY, *La Natura*, cit., p. 299.

²⁵⁹ ID., *La Natura*, cit., pp. 187-188.

²⁶⁰ Merleau-Ponty parla di “infrastruttura ontologica” nel secondo abbozzo sullo studio della Natura: «Ontologia che definisce l’essere dall’interno e non più dall’esterno: a tutti i livelli l’Essere è infrastruttura, membratura, cerniere»; ID., *La Natura*, cit., p. 320.

connettere e organizzare tutti i piani dell'essere. Fra i due autori vi è, ancora una volta, una notevole diversità d'approccio al fenomeno natura. Se Descartes indaga la natura al fine di riscontrarvi una legge necessitata dall'infinito, per poi pervenire a una realtà in grado di rendere ragione, organizzando logicamente e sistematicamente, di tutti i piani dell'essere; per Merleau-Ponty, viceversa, l'ontologia è la ricerca di un Essere polimorfo i cui vari strati costituiscono il tessuto connettivo, la stoffa dell'esistenza.

Ora, la filosofia deve farsi carico non solo di riconoscere tale ambiguità ma di pensarla: ogni posizione, sia quella riguardante la fatticità dell'esistenza, sia quella che inerisce all'in sé delle cose, richiama l'altra nel momento in cui cerca di escluderla. Nessuna delle due prospettive, filosofia dell'essenza e filosofia dell'esistenza, esprime la totalità. E tuttavia c'è una verità in quest'andirivieni, una verità che non consiste nella dualità, ma che corrisponde a uno stadio più profondo, a un modo di presenza originario dell'Essere, là dove si radica e sorge la dualità tra essenza ed esistenza. Al fine di comprendere la "diplopia ontologica" è necessario far ritorno a un rapporto con l'Essere che si situi già al di sotto dell'opposizione tra essenza ed esistenza. Si tratta, in altre parole, di ritrovare quel suolo che fonda la necessità di tale alternanza filosofica.

Pensare lo strabismo in filosofia equivale, allora, a elaborare una verità dell'unità contro l'opposizione, ma tale che in seno a quest'unità l'opposizione rimanga e continui ad agire. La differenza

tra fatto ed esistenza verrà concepita come differenza sempre operante e sempre da compiersi, di modo che essa non si risolva mai in dualità e tuttavia non risulti cancellata. Il compito della filosofia sarà allora quello «d'élaborer un tel concept de l'être que les contradictions, ni acceptées, ni dépassées, trouvent en lui leur place»²⁶¹.

Domande come “Che cos'è il mondo?”, “Cos'è la vita?” o “Cos'è l'Essere?”, assurgono a una dimensione filosofica quando accettano lo strabismo che le abita, dato che, hanno di mira tanto uno stato di cose quanto se stesse come domande. In una pagina assai rivelatrice delle *Notes de cours 1959-1961* Merleau-Ponty investiga il senso dell'interrogazione filosofica, del suo essere sempre in seconda e, nondimeno, del suo anelito verso l'originario, e scrive:

venant après le monde, après la nature, après la vie, après la pensée, le trouvant constitué avant elle, la philosophie interroge bien cet être préalable, et s'interroge sur son rapport avec lui. Elle est évidemment retour sur soi et sur toutes choses: mais non à un immédiat, à un originel, celui de choses ou celui des significations[...]. La philosophie donc ne cherche pas en arrière de nous un immédiat aboli pour se fondre en lui: ce qu'elle veut, c'est se transporter sur ce cercle de feu du visible, du nommable, du pensable, où le voir, le parler, le penser actuels renouent avec toutes les visions, toutes les paroles, toutes les pensées qui ont pu ou pourront jamais être [...]. La source de sens n'est pas plus en arrière de nous, qu'en avant, pas plus un immédiat perdu, qu'un point oméga à atteindre (...)

²⁶¹ ID., *Résumés des cours*, cit., p. 127.

c'est l'invitations à re-voir le visible, re-parler la parole, à re-penser le penser²⁶².

Quest'originario che essa interroga, quest'essere grezzo, non è mai coincidenza, non rappresenta un'età dell'oro in filosofia, non è ciò che ci precede più di quanto non sia ciò che ci attende. E se c'è una strada che possa condurci a quest'*Essere* primordiale, non può che prendere avvio dagli *esseri*, o gli essenti: «noi andiamo all'Essere passando attraverso gli esseri»²⁶³. Il cammino ontologico percorso da Merleau-Ponty non può che essere indiretto²⁶⁴: taglia in diagonale l'Essere verticale e gli essenti orizzontali.

È inutile rimproverare alla filosofia il suo essere claudicante, in quanto riflessione su di un irriflesso²⁶⁵ essa non potrà mai concidere con esso. Il discorso filosofico è costitutivamente in ritardo sull'esperienza, il *logos* viene sempre dopo il *bìos*; tuttavia seguendo le tracce della filosofia incarnata di Merleau-Ponty, è possibile ridefinire un *esercizio filosofico* – nel senso greco

²⁶² ID., *Notes de cours 1958-1961*, cit., pp. 374-375.

²⁶³ ID., *La natura ...*, cit., p. 198.

²⁶⁴ Merleau-Ponty lo ribadisce anche in *Linguaggio Storia Natura* dove parla esplicitamente dell'esigenza di «[...] partire da un certo settore dell'essere perché è forse una legge dell'ontologia quella di essere sempre indiretta e di non portare all'essere che a partire dagli esseri»; ID., *Linguaggio Storia Natura*, cit., p. 97. Il concetto è espresso altresì in una nota di lavoro de *Le visible et l'invisible*: «On ne peut pas faire de l'ontologie directe. Ma méthode "indirecte" (l'être dans les étants) est seule conforme à l'être» (corsivo del testo); ID., *Le visible ...*, cit., p. 231.

²⁶⁵ Merleau-Ponty utilizzava quest'espressione già nell'incipit di *Fenomenologia della percezione*, dove si legge: «ho iniziato a riflettere, la mia riflessione è riflessione su un irriflesso e non può ignorare se stessa come evento, quindi essa appare ai suoi stessi occhi come una autentica creazione, come un mutamento di struttura della coscienza, e le spetta riconoscere, al di qua delle proprie operazioni, il mondo che è dato al soggetto perché il soggetto è dato a se stesso»; ID., *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 14.

dell'*askesis*, di una pratica o stile – che sia riflessione “interminata e incorporata”, una riflessione che non è solo *sulla* esperienza, ma che è *essa stessa* una forma di esperienza.

Un'interrogazione che sia tesa a far emergere la preliminarità del fenomeno vivente, e cioè che la vita non è penetrabile se non dalla vita e che – poiché essa è *sempre al nuovo giorno*, sempre a capo e si travasa ovunque – tende a sfuggire a un pensiero di stampo analitico che vorrebbe ingabbiarla in rigide griglie interpretative. La filosofia della natura di Merleau-Ponty rappresenta, in tal senso, uno dei tentativi più interessanti di riavvicinamento tra il *logos* e il *bìos*, teoria della vita e teoria della conoscenza, questione quanto mai attuale, come dimostra la ripresa del filosofo francese nell'ambito delle contemporanee biologie della complessità, che in questa luce si andranno a indagare.

D'altronde riconoscere l'importanza delle acquisizioni scientifiche (di ambito medico, biologico, neurologico, eccetera) non equivale a un abbandono di campo della filosofia. È vero il contrario, semmai: *fare filosofia oggi* significa anche riesaminare il ruolo e la centralità del corpo come oggetto mediano, tratto di congiunzione tra le cose che agiscono su di me e quelle sulle quali agisco, al fine di comprendere il nostro *legame vivente con la natura*.

Come pensare, quindi, il paradosso del fenomeno vivente? Come elaborare un concetto di Natura quale orizzonte entro cui si manifesta *ciò che vive*? La nostra proposta è di ripensare la vita

mediante i tre concetti di alterità, animalità e autopoiesi. Le prime due, come vedremo, sono categorie presenti e operanti nel sistema filosofico merleau-pontiano ; la terza, invece, è desunta dalle biologie della complessità della seconda metà del Novecento, ma nelle intenzioni è conforme all'idea merleau-pontiana – e in fondo anche bergsoniana – di una Natura come espressione di un continuo rinnovamento, creazione ininterrotta, scenario dell'eteroreferenza.

3.2 *Alterità o essere-per-altri*

Il problema dell'alterità e, conseguentemente, dell'orizzonte intersoggettivo del mondo che abitiamo, emerge sin da subito nella sua gravidanza filosofica agli occhi di Merleau-Ponty. Nelle interviste che concesse a Georges Charbonnier nel maggio del 1959, Merleau-Ponty ricorda come il destarsi della passione filosofica ai tempi del liceo andò di pari passo con la messa a fuoco della questione d'“*autrui*”.

J'avais un professeur de philosophie qui était cependant plutôt un homme d'action à sa manière [...]. Ce qui n'empêche pas qu'à travers son cours, qui était très bien fait d'ailleurs, j'ai tout de suite adhéré à la philosophie. Je me rappelle que dès ce moment-là, une question c'est posée à moi qui était la question des autres hommes, enfin...des rapports avec autrui. Question qui n'était pas du tout au premier plan dans la philosophie du moment d'ailleurs...Rodrigue nous ayant expliqué ce que c'était

l'idéalisme, (...) j'avais la volonté de tirer au clair, dès ce moment-là, les relations de l'esprit et du corps, comment deux esprits peuvent être incarnés dans deux corps et comment un esprit peut connaître un autre esprit à travers le corps visible²⁶⁶.

La tematica dell'altro da sé doveva inevitabilmente tangere una filosofia, come quella merleau-pontiana, che si proponeva di oltrepassare il ristagnamento delle filosofie di impronta oggettivistica. A ragione quindi, l'opera di Merleau-Ponty è costellata da numerosi accenni alla complessità insita nel pensare l'esistenza altrui. Già in *Fenomenologia della percezione* il filosofo nota come la presenza dell'altro rappresenti una vera e propria pietra dello scandalo per il pensiero oggettivo²⁶⁷. La problematica dell'alterità, prima di essere declinata in senso morale, costituisce una precisa vertenza epistemologica. Che statuto conferire all'altro da sé? Come pensare una corporeità a noi estranea e che, ciò nonostante, inerisca alla nostra visibilità? Una filosofia di stampo coscienziale non può che pensare l'alterità alla maniera del fronteggiamento: l'altro è in primo luogo chi ci sta di fronte e ci ostacola, innanzitutto col suo corpo. Merleau-Ponty ne dà una dettagliata descrizione in una pagina di *Fenomenologia della percezione*:

ci sono due modi d'essere e due soltanto: l'essere in sé, che è quello degli

²⁶⁶ *Entretiens avec Merleau-Ponty*, cit.

²⁶⁷ «L'esistenza dell'altro costituisce una difficoltà e uno scandalo per il pensiero oggettivo»; M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 453.

oggetti dispiegati nello spazio, e l'essere per sé che è quello della coscienza. Orbene, l'altro starebbe di fronte a me come un in sé e tuttavia esisterebbe per sé, per essere percepito esigerebbe da me un'operazione contraddittoria, giacché dovrei distinguerlo da me stesso, dunque situarlo nel mondo degli oggetti, e al tempo stesso pensarlo come coscienza, cioè come quella specie di essere senza esterno e senza parti al quale ho accesso solo perché egli è me e perché in lui si confondono colui che pensa e colui che viene pensato. Nel pensiero oggettivo non c'è quindi posto per l'altro e per una pluralità di coscienze. Se costituisco il mondo, io non posso pensare un'altra coscienza, giacché sarebbe necessario che anch'essa lo costituisse e, per lo meno nei confronti di quest'altro punto di vista sul mondo, io non sarei costituente²⁶⁸.

Per la filosofia della riflessione non vi potrebbe essere che una giustapposizione tale che talvolta io sono costruttore di mondo e allora l'altro da me è possiede la frontalità tipica della cosa; talaltra è l'altro a esprimere la propria potenza costitutiva, in questo caso io stesso mi vedrei sottratto di una specificità tutta umana, troppo umana. L'alternativa posta dalla riflessione è senza vie d'uscita: o io guardo e allora sono soggetto e l'altro è oggetto; oppure io sono guardato e allora sono io a essere oggetto e l'altro è, invece, soggetto, in modo tale che «non ci sarebbe che un solo cogito alla volta»²⁶⁹. Vale a dire, con la comparsa del cogito ha inizio la lotta delle coscienze.

Ciò che la riflessione non può comprendere sta nel fatto che l'incrociarsi dei due sguardi oltrepassa quest'alternativa: c'è un

²⁶⁸ *Ivi*, p. 454.

²⁶⁹ *ID.*, *Segni*, cit., p. 39.

vero e proprio aggiustamento dell'uno in rapporto all'altro, o, come afferma Merleau-Ponty, «due sguardi l'uno nell'altro»²⁷⁰. Per sottrarsi alle spire del pensiero oggettivo occorre, dunque, fare leva su quel retroscena di carnalità comune a me e all'altro in grado di restituire un'esperienza del corpo e del mondo che le rappresentazioni oggettive non riescono ad assorbire. Solo a questa condizione le antinomie della filosofia riflessiva scompaiono, per fare posto a una filosofia che sia in grado di accogliere l'alterità.

Con la *Prosa del mondo* la questione dell'altro da sé assume piena rilevanza. La possibilità dell'apertura al "tu" fonda ogni intento espressivo e legittima il linguaggio come orizzonte dell'intersoggettività. Ancora una volta l'io possessore di linguaggio non è un "io" puro, ma un "io" dotato di corpo: è col mio linguaggio e col mio corpo che sono in grado di entrare in contatto con l'altro da me. Come nota Merleau-Ponty:

io sono, grazie alla parola, messo in presenza di *un altro me stesso* che ricrea ogni momento del mio linguaggio e mi sostiene anche nell'essere. Vi è parola (e dunque personalità) solo per un "io" che porta in sé questo germe di spersonalizzazione²⁷¹.

La possibilità del linguaggio è radicata in questa messa fra parentesi dell'io, nel rispecchiarsi dell'io col non-io, in questa

²⁷⁰ *Ivi*, p. 40.

²⁷¹ *ID.*, *La prosa del mondo*, cit., p. 45.

generalità carnale²⁷² «azione magica del simile sul simile (...) fusione io incarnato-mondo»²⁷³. Il linguaggio, come il tempo, prova, di nuovo, la giustezza del fatto che il mondo non si dà a uno spettatore assoluto – *kosmotheoros* – bensì a un occhio incarnato, usurato, più vecchio di quello che si costituisce nel moto di assoluta trasparenza del cogito riflessivo. Ne *La prosa del mondo* si legge:

mentre aderisce al mio corpo come la tunica di Nesso il mondo non è solo per me, ma per tutto ciò che, nel mondo, gli fa segno. Vi è un'universalità del sentire ed è su di essa che riposa la nostra identificazione, la generalizzazione del mio corpo, la percezione dell'altro²⁷⁴.

È tramite quest'analogia corporale, io trovo l'altro così come trovo il mio corpo, che sarà possibile risvegliare un rapporto carnale verso il mondo e verso l'altro. Soltanto nella misura in cui il soggetto è colto come apertura al mondo, l'esperienza dell'altro può essere restituita, non più come esperienza di un *alter ego* per un *ego*, ma come quella di una carne per un'altra carne. Appare quindi in tutta evidenza che l'esame della questione d'«*autrui*» non può che essere compresa entro una prospettiva ontologica. Si tratta, in effetti, di pensare un soggetto che accede a se stesso divenendo

²⁷² A tal proposito, Mancini, parla di anonimato, ma si potrebbe usare anche la formula deleuziana di una singolarità senza personalità. La percezione al pari del corpo vissuto che ne è il soggetto, è collocata nell'orizzonte di una sensibilità pre-personale, in un ambito di generalità che la precede e la segue. Essa dipende da una stratificazione di poteri generali e di conseguenza non è classificabile come un atto personale. Cfr. S. MANCINI, *Sempre di nuovo. Merleau-Ponty e la dialettica dell'espressione*, Mimesis, Milano 2001.

²⁷³ M. MERLEAU-PONTY, *La prosa del mondo*, cit., p. 45.

²⁷⁴ *Ivi*, p. 140.

altro da se stesso, che si possiede solo in quanto posseduto, un'appartenenza del mondo al soggetto che sia, al contempo, complicità del soggetto col mondo. Un'immanenza che si compie solo come apertura alla trascendenza del mondo e dell'altro.

Ecco perché le note di lavoro de *Il visibile e l'invisibile* – l'opera che all'interno della produzione merleau-pontiana maggiormente esprime una vocazione ontologica – sono fitte di rimandi e accenni al problema dell'altro da sé. «L'introduzione dell'altro non è ciò che produce “la trascendenza oggettiva”: l'altro ne è uno degli indici, un momento, ma è nel mondo stesso che si troverà la possibilità dell'altro»²⁷⁵, scrive Merleau-Ponty. Il mondo si offre come campo fenomenico, luogo di molteplicità prospettica, l'alterità quale simbolo di una «filosofia a più entrate»²⁷⁶. È la figura del chiasma a consentire la giusta articolazione della questione Per sé-per altri, essa fa sì che:

non ci sia semplice antitesi per-Sé per-Altri, che ci sia l'Essere come contenente tutto ciò[...]. Il chiasma al posto del Per-Altri: ciò significa che non c'è solamente rivalità io-l'altro, ma co-funzionamento. Noi funzioniamo come un corpo unico²⁷⁷.

L'altro mi è funzionale, lo è alla mia stessa visibilità: è in quanto visibile per altri che il mio corpo è vedente. Una tale filosofia ha di mira la descrizione della «pre-egologia, il

²⁷⁵ ID., *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 190.

²⁷⁶ *Ivi*, p. 192.

²⁷⁷ *Ivi*, p. 229.

“sincretismo”, l’indivisione o transittivismo»²⁷⁸, è la riscoperta di un universo verticale e della sua matrice polimorfa. La linea di separazione fra me e l’altro delimita anche la regione della nostra unione, sede di tutte le proiezioni e di tutte le introiezioni, «cardine invisibile sul quale la mia vita e quella degli altri ruotano per precipitare l’una nell’altra, la membratura dell’intersoggettività»²⁷⁹.

C’è una nota che più di altre assume rilevanza nel proposito di ridefinire il fenomeno vivente come intrinsecamente esposto all’altro. È datata aprile 1960 ed è nominata con la dicitura *Telepatia-Essere per altri-corporeità*:

Organi per essere visto (Portmann) – Il mio corpo come organo per essere visto – *I.e.*: percepire una parte del mio corpo è anche percepirla come *visibile, i.e. per altri* [...]. Questo *fatto* della presenza altrui non sarebbe esso stesso possibile se preliminarmente la parte del corpo in questione non fosse *visibile*, se non ci fosse, attorno a ogni parte del corpo, un alone di *visibilità* – Orbene, questo visibile non-attualmente visto non è *immaginario* (...) è presenza dell’imminente, del latente o del nascosto. – Cfr. Bachelard quando dice che ogni senso ha il suo immaginario. Questa visibilità del mio corpo (per me, – ma anche *universale* e, eminentemente, per altri) è all’origine di ciò che si chiama telepatia²⁸⁰.

Merleau-Ponty è consapevole dell’esistenza di un intero filone della biologia contemporanea che sfida il principio di economia naturale e ipotizza, in natura, la presenza di una morfogenesi con un

²⁷⁸ *Ivi*, p. 234.

²⁷⁹ *Ivi*, p. 247.

²⁸⁰ *Ivi*, p. 257.

preciso intento espressivo. A partire dagli studi del biologo francese Hardouin²⁸¹, egli si confronta con la possibilità che il principio utilitaristico non sia sufficiente alla spiegazione della genesi delle forme viventi. Il fenomeno del mimetismo, ad esempio, offre la riprova di una certa predisposizione del vivente all'*esser visto* e, pertanto, al mostrarsi. Poiché non siamo solo nel mondo ma anche *del mondo*, la nostra esistenza mondana implica una qualche forma di spettacolo allestito per uno spettatore. Ogni creatura vivente, in quanto tale, è chiamata ad apparire, a mostrarsi, come un attore sulla scena. L'apparire nel mondo presuppone sempre un parere a, un *mi pare* e, dunque, una dimensione intersoggettiva.

La vita è «potenza d'inventare del visibile; essa è in potenza di se stessa dal momento che ha fatto del visibile il proprio tema»²⁸². L'apparire percettivo sembra chiamare in causa una donazione gratuita delle forme del vivente, sfuggendo a criteri di economia o adattamento. Come nota Merleau-Ponty, in guisa di polemica *contra* Darwin:

questi fatti sono l'occasione per mettere in causa l'ideologia darwiniana: la vita non è solo organizzazione per sopravvivere; nella vita c'è una prodigiosa fioritura di forme, la cui utilità è attestata solo raramente, e che anzi, talvolta, costituiscono un pericolo per l'animale²⁸³.

²⁸¹ Si veda R. HARDOUIN, *Le mimetisme animal*, PUF, Paris 1946.

²⁸² «La vie est puissance d'inventer du visible; elle est en puissance d'elle-même parce qu'elle a fait du visible son thème»; É. BIMBENET, *Nature et humanité. Le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*, Vrin, Paris 2004, p. 259.

²⁸³ M. MERLEAU-PONTY, *La Natura*, cit., p. 272.

È arduo spiegare in termini di puro caso le parate sessuali, i camuffamenti: la ricchezza e l'eccedenza che tali fenomeni recano con sé non sono comprensibili riferendosi, unicamente, a una logica economica sottintesa alle dinamiche naturali. Ben oltre l'utilità, le forme viventi desiderano apparire, ricercano l'*autorappresentazione*. Se la vita mirasse solo all'espletamento delle funzioni che resistono alla morte, non avrebbe bisogno di mimesi, orpelli, piumaggi colorati e si limiterebbe a far capo a procedimenti più elementari. C'è una sofisticazione intrinseca al fenomeno vitale che, sull'unica base del principio utilitaristico, resterebbe immotivata. Il mimetismo evoca, per Merleau-Ponty, addirittura scenari magici:

la questione del mimetismo non è ancora risolta, nella misura in cui nei casi riportati c'è una buona parte di leggenda. Ma che simili leggende abbiano potuto essere create e abbiano una lunga vita, è proprio ciò che rende interessanti questi casi. Se essi attirano tanto l'attenzione degli scienziati, significa che l'osservazione ha un motivo, vuol dire che i fatti sembrano realizzare una *magia naturale*. Ammettere un'azione magica è ammettere che la somiglianza è di per sé un fattore fisico, che il simile agisce sul simile²⁸⁴.

Ecco che in Portmann, il fenomenologo, rintraccia un ottimo referente teorico per corroborare le sue tesi²⁸⁵. Portmann considera

²⁸⁴ *Ivi*, p. 278.

²⁸⁵ Richiami all'opera del biologo svizzero si ritrovano, oltre che nella già citata nota de *Il visibile e l'invisibile*, anche nel corso sul concetto di Natura del 1957-58 (cfr. *La*

il vivente come unità morfologica, la sua forma quasi come avente le sembianze di un'opera d'arte. L'apparire animale è epicentro di senso, non mero ornamento. Portmann nota, altresì, che quanto più si opacizza l'esterno, quanto più si perimetra un dentro e un fuori, tanto più si arricchisce la dinamica di tipo vitale. Come accade nel passaggio agli animali superiori a partire dagli invertebrati inferiori, nei quali regna l'assoluta trasparenza, l'interno tutto visibile all'esterno. L'opacità è il presentimento di coscienza, in prospettiva, è ciò che consente di fondare una relazionalità fra esseri viventi.

È proprio questa dicotomia interno/esterno a essere scardinata nell'opera di Portmann e di qui tutto il suo fascino agli occhi di Merleau-Ponty. Scrive il biologo in *Le forme viventi*:

«dobbiamo guardarci dal deprezzare al rango di mera “apparenza” quanto la superficie esterna ci offre, quasi si trattasse di un inessenziale di più, aggiunto a un più vero e autentico “interno”. A quest'ultimo non compete un grado di essenzialità o di dignità maggiore di un'esteriorità opaca e variegata²⁸⁶».

Una tale affermazione dinamitarda può essere ricompresa nel suo significato filosofico solo se si dà per buono che Essere e Apparire coincidono, che una volta eliminato il mondo vero avremo

Natura, cit., pp. 273-279) e nel resoconto di quest'ultimo (cfr. *Linguaggio Storia Natura*, cit., p. 102).

²⁸⁶ A. PORTMANN, *Le forme viventi. Nuove prospettive della biologia*, trad. it. di B. Porena, Adelphi, Milano 1989, p. 24.

dissolto anche quello apparente²⁸⁷, con il risultato che l'apparire sensibile avrà riacquisito tutta la dignità ontologica che gli compete. Se è vero che l'occhio «contiene già in sé la possibilità dell'essere guardato»²⁸⁸ allora Merleau-Ponty ha ragione a dedurne una sorta di chiasma visivo, d'intreccio fra me e l'altro. Io dispongo della mia visione perché c'è sempre qualcuno disposto a farmi "oggetto" della sua, vedere è operare un continuo gioco di rimandi. «L'atto del vedere – scriveva Portmann – consegue da tutt'intera l'organizzazione del plasma; la vista è un rapporto preordinato con il mondo»²⁸⁹.

L'altro e io siamo chiamati a coesistere in quest'*alone di visibilità*, che spiega quel presentimento di visione che talvolta abbiamo. Il rossore sul viso di una donna – porta Merleau-Ponty a mo' d'esempio – che si sente desiderata e osservata, prim'ancora di incrociare lo sguardo altrui. Ciò che il senso comune talora battezza col nome di telepatia, è un'anticipazione in me dell'altro, quasi un monito. Egli «nasce *dalla mia parte*, grazie ad una sorta di talea o di sdoppiamento, come il primo altro, dice la Genesi, è stato fatto da una parte del corpo di Adamo»²⁹⁰.

Siamo intrisi di questa metaforicità primordiale, gli uni per gli altri, viviamo nell'intersezione. Ma quest'alterità non va pensata come ciò che ci sta di fronte, bensì come ciò che ci attraversa. Io

²⁸⁷ Ci riferiamo chiaramente alla didascalica favola nietzscheana *Come il «mondo vero» finì per diventare favola*; cfr. F. NIETZSCHE, *Crepuscolo degli idoli, ovvero come si filosofa col martello*, trad. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1983, pp. 46-47.

²⁸⁸ A. PORTMANN, *Le forme viventi...*, cit., p. 24.

²⁸⁹ *Ivi*, p. 59.

²⁹⁰ M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 83.

esperisco l'altro constatando, a un tempo, la dissimiglianza e la comunanza.

È necessario e sufficiente che il corpo dell'altro che io vedo, la sua parola, che io odo, che mi sono dati, dal canto loro, come immediatamente presenti nel mio campo, *mi presentino a modo loro ciò a cui io non sarò mai presente*, che mi sarà sempre invisibile, di cui non sarò mai direttamente testimoniaio²⁹¹.

Fenomeni come la telepatia, o il mimetismo, attestano il rapporto chiasmatico tra corpo e mondo; entrambi ci portano ad ammettere una indivisione originaria, una relazione interna di somiglianza tra vivente ed ambiente. Così come – nei casi di telepatia – il corpo converge col suo aspetto per l'altro, allo stesso modo – nel mimetismo animale – si attua una misteriosa convergenza che attesta uno spettacolarismo, non spiegabile in termini puramente utilitaristici.

È a questa quasi riflessione (*Einfühlung*), a quest'*Ineinander* che pensa Merleau-Ponty quando pensa l'altro. L'esperienza dell'altro da me è, per eccellenza, la presenza di un impresentabile. «Ciò che vi è di più profondo, nell'uomo, è la pelle»²⁹², la pelle ci espone, come ricorda Nancy giocando sulla variazione omofona della lingua francese tra *exposition* ed *ex-peau-sition*²⁹³.

E tuttavia, quando il senso comune pensa la profondità la pensa

²⁹¹ *Ivi*, p. 104.

²⁹² P. VALÉRY, *L'idea fissa o due uomini al mare*, trad. it. di V. Magrelli, Theoria, Roma-Napoli 1985, p. 60.

²⁹³ J. L. NANCY, *Corpus*, trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2001, p. 29.

come un movimento verticale, teso a scandagliare gli abissi, come i trovatori di tesori, alla ricerca del *cuore di tenebra* che si nasconde dentro le cose, *dietro* la superficie. Viceversa occorre pensare – anche sulla scorta di alcuni concetti desunti dalla biologia portmanniana (come quello di *Selbstdarstellung*) – una concezione orizzontale della profondità che, per quanto suoni paradossale, consenta di rinunciare alla supremazia del fondo sulla superficie, riconoscendo quindi l'identità enunciata fra Essere e Apparire, evitando che il superficiale si tramuti goffamente nel superfluo.

Ripensare, quindi, il rapporto interno/esterno in termini nuovi ricordandoci che, talora, la natura si comporta come il nostro inconscio, nascondendo in superficie ciò che vi è di più prezioso. Come il protagonista del racconto di Poe *La lettera trafugata* – racconto che fu oggetto di uno dei vari seminari di Lacan²⁹⁴ – che depista i vari ispettori nascondendo la suddetta nel posto al quale nessuno avrebbe pensato: il portalettere.

3.3 *Animalità*

Una siffatta analisi del mondo percepito, quale scenario dell'incontro con l'altro, doveva di necessità rivolgersi a ciò che da sempre designa l'alterità per antonomasia: l'animale. L'uomo,

²⁹⁴ Cfr. J. LACAN, *Il seminario su "La lettera rubata"*, in *La cosa freudiana*, trad. it. di G. Contri, Einaudi, Torino 1972.

questo «bipede implume»²⁹⁵, avverte nei confronti dell'animale, una sorta di pudore o imbarazzo, una *malséance*²⁹⁶ come la battezza Derrida, quasi una forma di vergogna. L'animale mi causa vergogna o, meglio, una vergogna in seconda²⁹⁷, perché mi guarda nella sua muta fissità, tanto espressiva quanto silenziosa. Questa privazione di *logos* è ciò che costituisce l'essenza dell'animalità e istituisce, a un tempo, ogni antropologia. Già nella definizione classica dell'uomo come *animal rationale*, l'attributo di razionalità agisce come un meccanismo che salva e riscatta l'uomo dalle sue origini animali.

La categoria dell'animalità raramente trova spazio nelle architetture filosofiche, forse la ragione è da imputare al quel peccato di apologia dell'umano di cui è intrisa – secondo Nietzsche – ogni filosofia, fatto sta che la storia dell'animalità è storia di un immenso disconoscimento. L'animale, nella sua insidiosa prossimità, è l'altro, il rimosso, il perturbante. Se è vero che ogni identità sociale, religiosa, politica e culturale nell'atto della sua fondazione provvede all'esclusione di un'alterità puntualmente messa al bando, allora all'istituzione del primato antropologico corrisponde il vilipendio animale. In *Homo sacer* – Agamben –

²⁹⁵ La definizione è platonica, si narra altresì che Diogene spennò un gallo e lo portò in aula esclamando: «Ecco l'uomo di Platone!»; perciò fu aggiunto alla definizione “dalle unghie larghe”; cfr. PLATONE, *Definizioni*, 415 aII e DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi*, trad. it. di M. Gigante, Laterza, Bari 1962, libro VI, 40, p. 260.

²⁹⁶ In *L'animale che dunque sono* Jacques Derrida conia il termine *animalséance* che riunisce in sé la parola *animal* (animale) e *malséance* (imbarazzo, sconvenienza) proprio per indicare quel disagio provocatoci dall'altro animale; cfr. J. DERRIDA, *L'animale che dunque sono*, trad. it. di M. Zannini, Jaca Book, Milano 2009, p. 38.

²⁹⁷ «Una vergogna che si vergogna», *ibid.*

svela con perizia il meccanismo di questa messa al bando, rilevando, infatti, la prossimità del bandito con il lupo, la bestia, da cui la figura dell'uomo-lupo o lupo mannaro come «un ibrido mostro tra l'umano e il ferino, diviso tra la selva e la città – il lupo mannaro – è, dunque, in origine la figura di colui che è stato bandito dalla comunità»²⁹⁸, situandosi così in una zona di indifferenza, (che è poi il regno del sacro, di ciò che può essere sacrificato) e sottraendosi alla logica dell'inclusione-esclusione. Insomma la definizione dell'uomo reca con sé l'allontanamento, la dimenticanza del bestiale. E ogni filosofia dell'umano comporta una negoziazione del confine animale-umano²⁹⁹.

Ma se la filosofia merleau-pontiana, come abbiamo cercato di argomentare, esprime l'esigenza di non escludere l'alterità, bensì di ripensare l'identità sulla base dell'alterità, allora tale passaggio implica una riconsiderazione dell'animalità. Attraverso il riesame della nozione di *Umwelt*, ereditata dal biologo tedesco von Uexküll, si fa strada in Merleau-Ponty un'analisi “dis-umana” del mondo naturale: ripensare la natura significa anche ripensare l'uomo e il suo posto nel mondo. Accantonata ogni prospettiva antropocentrica, ci si accorge che il mondo non è abitato solo da uomini, ma «si offre anche agli animali, ai bambini, ai primitivi, ai folli che lo

²⁹⁸ G. AGAMBEN, *Homo sacer*, Einaudi, Torino 2005, p. 117.

²⁹⁹ Per una panoramica sulla questione antropologica del confine animale-umano e, in particolare, di ciò che ci accomuna e ci distanzia dall'animale a noi più prossimo, le scimmie antropomorfe, si rinvia al testo di R. CORBAY, *Metafisiche delle scimmie. Negoziando il confine animali-umani*, trad. it. di P. Cavalieri, Bollati Boringhieri, Torino 2008.

abitano a modo loro e che coesistono con esso»³⁰⁰.

Ciò che bisogna dire – allora – è che il “mondo reale” non c’è. Non c’è il mondo del bambino, non c’è il mondo della prospettiva planimetrica. E non c’è perché non c’è mai il mondo. “Il mondo” è un significato, vale a dire l’oggetto di determinate pratiche (come la pratica nominante e oggettivante della parola). Questo però, nel contempo, significa che il mondo c’è sempre. Poiché non c’è un ambiente universale, ogni animale si ritaglia col suo ambiente un rapporto che sia rivelatore per lui sulla base di marche percettive che lui solo trova significative, in grado di innescare, così, marche operative di risposta. Nota Agamben ne *L’aperto*:

non esiste una foresta in quanto ambiente oggettivamente determinato: esiste una foresta-per-la-guardia-forestale, una foresta-per-il-cacciatore, una foresta-per-il-botanico, una foresta-per-il-viandante, una foresta-per-il-legnaiolo e, infine, una foresta di favola in cui si perde Cappuccetto Rosso³⁰¹.

Condividiamo questo mondo con una pluralità di esseri diversi. Il pensiero antropocentrico ha sempre guardato le altre forme di vita come delle anomalie, delle deformità, degli abbozzi, in relazione all’unico referente ritenuto degno, cioè l’uomo adulto e sano. L’animale privo di qualsiasi forma d’interiorità, se non addirittura

³⁰⁰ M. MERLEAU-PONTY, *Causeries 1948*, Seuil, Paris 2002, texte établi par S. Ménasé, trad. it. di F. Ferrari, *Conversazioni*, SE, Milano 2002, p. 44.

³⁰¹ G. AGAMBEN, *L’aperto L’uomo e l’animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, p. 46.

un sistema di leve e molle come in Descartes³⁰², il bambino un adulto in miniatura, il primitivo un barbaro, il folle un inetto. A fronte di queste alterazioni il pensiero classico resta inerme, come afferma Merleau-Ponty:

sembra imprigionato in un dilemma: o l'essere con cui abbiamo a che fare è assimilabile all'uomo, e allora è lecito attribuirgli per analogia i caratteri generalmente riconosciuti all'uomo adulto e sano, oppure esso non è una macchina cieca, un caos vivente, e allora non esiste alcuna possibilità di trovare un senso al suo comportamento³⁰³.

A fondamento di un tale atteggiamento vi è la convinzione che *l'uomo compiuto* sia l'unico possessore di ciò che Kant chiama *Würde*, la dignità, rendendolo dotato delle chiavi che custodiscono i segreti dell'universo. Così, le eccezioni rappresentate dagli animali, bambini, primitivi e folli – o dal malato e dal mostruoso – restano solo a margine dei saperi costituiti. Il pensiero classico, comparando semplicisticamente l'uomo alla macchina dimentica che:

la macchina funziona, l'animale vive, ossia ristruttura il suo mondo e il

³⁰² Il padre della tassonomia scientifica moderna, Linneo, nel suo *Systema naturae* accusò Descartes di non aver mai visto una scimmia, se lo avesse fatto – a suo avviso – non avrebbe mai formulato la sua teoria che concepiva gli animali come *automata mechanica*. Linneo, infatti, stabiliva la differenza tra scimmie antropomorfe e l'uomo nell'autocoscienza, la capacità di puntare il dito contro lo specchio e riconoscerli. «*Homo sapiens* non è dunque né una sostanza né una specie chiaramente definita: è, piuttosto, una macchina o un artificio per produrre il riconoscimento dell'umano»; ID., *L'aperto...*, cit., pp. 30-34. In altre parole, l'*humanitas* è sempre l'esito di un meccanismo antropogenetico.

³⁰³ M. MERLEAU-PONTY, *Conversazioni*, cit., p. 45.

suo corpo. La funzione della macchina ha un senso, ma questo senso è trascendente, è nello spirito del costruttore, mentre nell'apparecchio c'è solo la traccia del senso: la macchina è dotata solo di un procedere per gradi³⁰⁴.

Quando analizziamo il vissuto di un animale, occorre mettere da parte il pregiudizio specista: come suggerisce von Uexküll «non concepiremo più gli animali come semplici cose ma come soggetti, le cui attività essenziali sono operative e percettive»³⁰⁵. Contro il senso comune e un certo dogmatismo di stampo riduzionistico, è intervenuto il pensiero contemporaneo assumendosi il compito di pensare «forme di esistenza più lontane da noi»³⁰⁶ evidenziando i modi attraverso cui ogni forma vivente compresi noi stessi «cerchiamo di conferire forma a un mondo che non è predestinato alle imprese della nostra conoscenza e del nostro operare»³⁰⁷.

Pertanto, un sapere che parli dell'uomo, del suo statuto, del suo posto nell'universo, deve occuparsi anche dei *corpi associati*, degli altri, che non sono semplicemente miei congeneri, ma «dei miei segmenti, che mi abitano, che io abito, insieme ai quali abito un solo Essere effettuale presente, come mai animale ha abitato gli animali della sua specie»³⁰⁸. Gli animali, che un tempo erano

³⁰⁴ ID., *La Natura*, cit., p. 239.

³⁰⁵ J. VON UEXKÜLL, *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*, trad. it. di M. Mazzeo, Quodlibet, Macerata 2010, p. 39.

³⁰⁶ M. MERLEAU-PONTY, *Conversazioni*, cit., p. 48.

³⁰⁷ *Ibid.*

³⁰⁸ ID., *L'occhio e lo spirito*, cit., p. 15.

equiparati a macchine³⁰⁹, debbono essere ricollocati in uno spazio vivente che sappia dar conto della ricchezza e della peculiarità dello scambio di relazioni che intessono col mondo, abbandonando in modo definitivo un vecchio pregiudizio antropocentrico che fa delle nostre modalità di senso e azione, la cartina di tornasole per la vita di ogni organismo. Una tale filosofia, disposta a interrogare l'altro, può avere luogo solo «se sapremo abbandonarci allo spettacolo dell'animalità, se sapremo coesistere con l'animalità invece di rifiutarle temerariamente ogni sorta di interiorità»³¹⁰.

Perciò, il confronto con le teorie del padre fondatore dell'ecologia – il barone Jacob von Uexküll – occupa un posto di primo rilievo nell'analisi dell'animalità condotta da Merleau-Ponty. Uexküll è condotto all'elaborazione del concetto di *Umwelt* – dove il suffisso tedesco *um* traduce tre significati: “in vista di”, “intorno” e “in scambio con” – in base alla comprensione che il rapporto del vivente rispetto al proprio ambiente non è di mero adattamento, ma di creazione. La definizione di questi mondi avviene attraverso la selezione, da parte del vivente, di ciò che per lui è indice di significato. Celeberrime sono le pagine, ricordate dallo stesso Merleau-Ponty, che Uexküll dedica alla descrizione dell'*Umwelt* dell'*Ixodes ricinus*, altrimenti detta zecca: quest'essere

³⁰⁹ Come scrive von Uexküll: «non è possibile paragonare l'animale a una macchina, ma solo al macchinista che la conduce»; J. VON UEXKÜLL, *Ambienti animali e ambienti umani...*, cit., p. 43. E gli fa eco Merleau-Ponty: «La macchina funziona, l'animale vive, ossia ristrutturata il suo mondo e il suo corpo. La funzione della macchina ha un senso, ma questo senso è trascendente, è nello spirito del costruttore, mentre nell'apparecchio c'è solo la traccia del senso: la macchina è dotata solo di un procedere per gradi»; M. MERLEAU-PONTY, *La Natura*, cit., p. 239.

³¹⁰ M. MERLEAU-PONTY, *Conversazioni*, cit., p. 49.

microscopico è dotato di tutta la pazienza del mondo, può attendere fino a diciott'anni prima di lasciarsi cadere sugli animali a sangue caldo di passaggio, individuandoli attraverso i suoi organi percettivi, sensibili alle esalazioni di acido butirrico provenienti dai follicoli sebacei dei mammiferi. Una volta distinta la "preda", la zecca si lascia cadere e, sulla base del senso tattile, scova il posto maggiormente sprovvisto di peli della sua vittima, si annida e ne succhia il sangue. Termina la sua lunga o breve, sarà il tempo dell'attesa a stabilirlo³¹¹, vita non prima di aver garantito la prosecuzione della specie, deponendo le uova un attimo prima della morte. Scrive von Uexküll:

accade qualcosa di meraviglioso. Di tutti gli agenti, fisici o chimici, prodotti dal corpo del mammifero, solamente tre, e in un preciso ordine, diventano stimoli. Nel mondo sterminato che circonda la zecca, tre stimoli brillano come segnali luminosi nell'oscurità[...]. L'intero, ricco mondo che circonda la zecca si contrae su se stesso per ridursi a una struttura elementare, che consiste ormai essenzialmente di tre sole marche percettive e tre sole marche operative: il suo ambiente³¹².

³¹¹ A proposito di tempo dell'attesa e tempo biologico, von Uexküll spende parole che ben s'accordano con le teorie weizsäckeriane esposte nel § 2.2.1: «La nostra impressione è che il tempo faccia da contenitore per qualunque avvenimento e che, di conseguenza, sia l'unico elemento stabile nel continuo fluire degli avvenimenti. Abbiamo visto, invece, che è il soggetto a dominare il tempo del suo ambiente. Mentre fino ad ora avremmo detto che senza tempo non può darsi un soggetto vivente, ora sappiamo che occorre dire il contrario: *senza soggetto vivente, il tempo non può esistere*»; J. VON UEXKÜLL, *Ambienti animali e ambienti umani...*, cit., p. 53, corsivo nostro.

³¹² ID., *Ambienti animali e ambienti umani...*, cit., pp. 50-51.

Insomma persino la zecca, povera di mondo, ha un mondo³¹³. L'*Umwelt* rappresenta, infatti, solo una parte dell'*Umgebung*, cioè l'intero ambito geografico che, precluso agli altri esseri viventi, si dà solo all'uomo. In altre parole, ciò che l'ambiente offre al vivente è sempre in una relazione di interdipendenza con ciò che il vivente chiede all'ambiente. Uexküll definisce questo rapporto come "circuito funzionale", il coordinarsi di organi recettori ed effettori, vale a dire l'insieme di mondo percepito *Merkwelt* e mondo operativo *Wirkwelt*. Il circuito funzionale innesca una risposta che, a partire da determinati stimoli sensoriali ricavati dall'ambiente circostante, agisce sull'ambiente stesso. Il circuito funzionale diviene allora metafora di una nuova relazione soggetto/oggetto, vivente/mondo, modificata nei suoi criteri interpretativi: l'animale non si limita a subire i condizionamenti della sua *Umwelt*, ma intrattiene con essa un rapporto di senso.

È nelle descrizioni del comportamento animale di von Uexküll che Merleau-Ponty individua le migliori anticipazioni della sua visione dell'avvolgimento reciproco di vivente e mondo. Nel comportamento animale, come in quello umano, non c'è rottura ma *métamorphose*, non si ha mai un inizio da un punto zero. «La nozione di *Umwelt* ha il compito di collegare quello che abitualmente viene separato»³¹⁴, sottolinea Merleau-Ponty. Essa segna lo scarto tra il mondo quale esiste in sé, e il mondo in quanto

³¹³ Per un'attenta ricostruzione del dialogo intellettuale tra von Uexküll e Heidegger, si rinvia a F. GAMBARDELLA, *Dell'eterna pazienza della zecca*, in *La crisi e il segno. Appunti per un'antropologia*, Giannini, Napoli 2013, pp. 47-96.

³¹⁴ M. MERLEAU-PONTY, *La Natura*, cit., p. 254.

teatro di tale o talaltro essere vivente. Consente di notare che non si dà un mondo in sé, come idea regolativa, ma sempre un mondo di e a partire da. Inoltre, l'azione reciproca tra organismo e ambiente fornisce un argomento teorico capace di sottrarsi sia al finalismo, sia al meccanicismo:

la nozione di *Umwelt* non ci permette più di considerare l'organismo nel suo rapporto con il mondo esterno, come un effetto di questo mondo esterno, o come una causa. La *Umwelt* non si presenta davanti all'animale come uno scopo, non è presente come un'idea, ma come un tema che abita la coscienza³¹⁵.

La parola “tema” non è scelta a caso, poiché si fa strada – in Merleau-Ponty – l'idea di leggere la *Umwelt* come il dispiegamento di una melodia musicale. L'analogia musicale è piena di senso³¹⁶. In primo luogo perché consente di pensare una certa dimensione della temporalità, che è poi il tempo del vivente, come luogo di coesistenza delle tre estasi temporali:

³¹⁵ *Ivi*, p. 261.

³¹⁶ È bene ricordare che l' “immagine mediatrice” della melodia era una delle predilette da Bergson per indicare la durata nella sua continuità indivisibile. L'ascolto di una musica, il puro senso dell'udito, sfuggendo alla tentazione di scomporre la massa sonora in note distinte, ci predispone a una certa dimensione del tempo in movimento. Così, scrive Bergson in *Saggio sui dati immediati della coscienza*: «le sensazioni si aggiungeranno dinamicamente le une alle altre organizzandosi tra loro come le note di una melodia dalla quale ci lasciamo cullare [...]. La durata potrebbe essere una successione di cambiamenti qualitativi che si fondono, si penetrano, senza contorni precisi, senza alcuna tendenza a esteriorizzarsi gli uni rispetto agli altri, senza alcuna parentela con il numero: sarebbe l'eterogeneità pura³¹⁶»; H. BERGSON, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, cit., pp. 68-69. L'esperienza musicale è ciò che, per antonomasia, ci inizia alla comunione degli opposti: la molteplicità è unità, la continuità discontinuità, e il disordine un ordine altro.

noi pensiamo naturalmente che il passato secerna il futuro davanti a sé. Ma la melodia rifiuta tale nozione di tempo. Nel momento in cui comincia la melodia, l'ultima nota è a suo modo presente. In una melodia avviene un'influenza reciproca tra la prima e l'ultima nota, e noi dobbiamo dire che la prima nota è possibile solo attraverso l'ultima e viceversa. È così che avvengono le cose nella costruzione di un essere vivente³¹⁷.

In secondo luogo, pensare la *Umwelt* come lo svolgimento di un tema musicale, consente di operare un rovesciamento del platonismo e d'intendere la nozione di ambiente come presente non alla maniera delle idee kantiane, intrise di teleologia, bensì come idea sensibile. Il concetto d'idea sensibile, nella sua paradossalità apparente, è desunto dall'universo proustiano. Per stessa ammissione di Merleau-Ponty, «nessuno si è spinto più lontano di Proust nella fissazione dei rapporti del visibile e l'invisibile, nella descrizione di un'idea che non è il contrario del sensibile, che ne è il risolto e la profondità»³¹⁸. In un'idea sensibile è impossibile distinguere il mezzo e il fine, l'essenza e l'esistenza, la luce da ciò che le fa ombra. Diversamente dalle «idee dell'intelligenza»³¹⁹, ma analogamente all'idea dell'arte, essa è inseparabile dalla propria manifestazione sensibile, si dischiude come dimensione di senso cui «ogni altra esperienza sarà riferita»³²⁰.

³¹⁷ M. MERLEAU-PONTY, *La Natura*, cit., p. 255.

³¹⁸ ID., *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 164.

³¹⁹ *Ivi*, p. 167.

³²⁰ *Ivi*, p. 166.

In altre parole, tale idea non è avulsa dal mondo, indice di trascendenza assoluta, che niente avrebbe a che fare con la sua manifestazione sensibile, bensì, lo specchio invisibile di questo mondo, che lo abita, lo fa vibrare, la sua possibilità manifestativa. Risolvere l'aporia di un'idea sensibile significa far riferimento, ancora una volta, a quella nozione di *Stiftung*, istituzione o, meglio, iniziazione, quale «rimedio alle difficoltà della filosofia della coscienza»³²¹.

Ne *L' institution, la passivité*, Merleau-Ponty si domanda come possa istituirsi un sentimento d'amore³²² o un'ispirazione artistica, cercando di sottrarsi a quella logica propria delle filosofie coscienziali secondo la quale, per la coscienza, non vi sono che oggetti da lei costituiti. Una coscienza che è sempre prima del suo oggetto. A riprova di ciò, Merleau-Ponty, elegge due oggetti di riflessione del tutto atipici: il referente amoroso e l'opera d'arte. L'amore è come una variazione sul tema musicale³²³, ogni volta diverso, sempre lo stesso. Indisgiungibile dal corpo dell'amato, e tuttavia trascendente a esso. Scrutare il corpo amoroso alla ricerca di ciò che ha di unico, d'inqualificabile, scovare la causa meccanica del mio desiderio, come i bambini che cercano di capire il tempo smontando una sveglia, rima con il fallimento di una tale impresa. Si ama l'altro esattamente come se fosse un'idea sensibile.

³²¹ ID., *Linguaggio Storia Natura*, cit., p. 55.

³²² Cfr. ID., *L' institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France 1954-1955*, textes établis par D. Darmaillacq, C. Lefort e S. Ménasé, Belin, Paris 2003, pp. 63-78.

³²³ Sul parallelismo amore e musica si confronti M. CARBONE, *Amore e musica*, Mimesis, Milano 2011.

Parallelamente, l'idea pittorica è del tutto inseparabile dalle forme, dai colori, dal tratto che gli imporrà la mano dell'artista.

Queste idee negative, cioè idee che «non si lasciano, come le altre, staccare dalle apparenze sensibili ed erigere a seconda positività»³²⁴, noi non le possediamo mai, viceversa ne siamo posseduti. «Non è più l'esecutore che produce o riproduce la sonata: egli si sente al servizio della sonata»³²⁵. La *Umwelt* è una melodia che «si canta in noi molto più di quanto noi la cantiamo»³²⁶; una melodia che si canta da sé. A riprova del fatto che conoscere la *Umwelt* di un animale è un po' come contemplare un'idea sensibile, le parole di Merleau-Ponty:

il tema della melodia animale non è al di fuori della sua realizzazione manifesta; si tratta di un tematismo variabile che l'animale non cerca di realizzare attraverso la copia di un modello, ma che abita le sue realizzazioni particolari, senza che tali temi siano lo scopo di quest'organismo³²⁷.

La *Umwelt*: ritrovare il tema attraverso le infinite variazioni di questi mondi invisibili e sconosciuti.

³²⁴ ID., *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 165.

³²⁵ *Ivi*, p. 167.

³²⁶ ID., *La Natura*, cit., p. 254.

³²⁷ *Ivi*, pp. 260-61.

3.4 Autopoiesi

Una tale panoramica sull'alterità e l'animalità, caratterizzata dal fitto dialogo con elementi desunti dalle scienze biologiche, conduce non solo a una ridefinizione del legame tra scienza e filosofia, ma anche a un ripensamento dello statuto da conferire a quella peculiare forma vivente che è l'essere umano. L'incontro con l'alterità, sia essa declinata nelle forme dell'altro da sé o dell'altro animale, sgretola ogni ipotesi di autosufficienza ontologica³²⁸ dell'uomo, sradicando, così, i postulati di fondo della tradizione umanistica. Nella sua dimensione ibridativa, la parola "uomo" viene ricompresa alla luce di ciò che Merleau-Ponty chiama «un umanesimo beffardo»³²⁹.

Un umanesimo beffardo è, in primo luogo, intriso di *humour*, sempre pronto a irridere se stesso e le categorie nelle quali si articola. Esso è consapevole che la natura della filosofia dimora nel tragico, «poiché alberga il suo contrario in se stessa»³³⁰, in tal senso non è mai un'occupazione seria. «L'uomo serio, se mai esiste è votato a una cosa sola, alla quale dice sì. I filosofi più risoluti vogliono invece sempre i contrari: realizzare ma distruggendo, sopprimere ma conservando»³³¹. A buon diritto Merleau-Ponty è

³²⁸ Si veda a tal proposito R. MARCHESINI, *Post Human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

³²⁹ M. MERLEAU-PONTY, *Conversazioni*, cit., p. 52.

³³⁰ ID., *L'elogio della filosofia*, cit., p. 62.

³³¹ *Ibid.*

stato definito *un'alchimista degli estremi*³³². L'*homo philosophicus* dev'essere, innanzitutto, un *homo ridens*. Ma un umanesimo siffatto, con l'uomo oltre l'uomo, deve anche tracciare di nuovo i confini tra scienza e filosofia.

In una nota di lavoro non inclusa nell'edizione postuma de *Il visibile e l'invisibile* a cura di Lefort, Merleau-Ponty s'interroga sulla possibilità di una *vrai philosophie* e su quale rapporto debba intrattenere con l'analisi scientifica:

la vrai philosophe consiste dans le désaveu de cette “philosophie-là”, qui est philosophie classique de l'occident. Celle philosophie abstraite, naïve, dogmatique, est elle-même en crise et sera éliminée. Mais elle ne le sera pas par un positivisme, un scientisme anti-métaphysique qui partage en réalité les mêmes postulats. Elle le sera par une philosophie, une ontologie consciente et qui, mettent la facticité au premier plan, encourage au lieu de la décourager, l'analyse scientifique³³³.

La “vera filosofia” ha in comune con la “vera scienza” un anti-dogmatismo di fondo. Quindi, se da un lato la filosofia, per uscire dal suo stato di crisi, deve riconoscere facoltà di parola alla scienza, dall'altro lato la scienza ha da porsi questioni filosofiche. Il fenomenologo non manca di notare, in seno a quest'ultima, una sorta di rinnovamento ontologico: «essa non s'avventa più sull'oggetto, senza stupirsi d'incontrarlo, ma, al contrario non cessa

³³² Si veda S. MORAVIA, *Un limpido enigma. Il pensiero, gli estremi, l'“oltre”* in Merleau-Ponty. *Filosofia esistenza politica*, a cura di G. Invitto, Guida, Napoli 1982.

³³³ M. MERLEAU-PONTY, *Notes inédites*, Vol. VIII, p. [199]; (35b).

di occuparsi del suo *Sosein*»³³⁴, cioè del suo *Esser-così*. Insomma la scienza contemporanea, a differenza di quella moderna, fa esercizio di autocritica. L'obiezione heideggeriana – secondo cui «dire filosofia della vita è come dire botanica delle piante»³³⁵ – liquidando così l'intera questione antropologico-filosofica come inerente all'ambito delle scienze ontiche – è valida solo nel caso della scienza d'impronta cartesiana, che pone la Natura e la Vita nel senso di ciò-che-resta-innanzitutto, il *Gegenstand*, ma non nel caso della scienza contemporanea che mette in questione il proprio oggetto e la propria relazione con esso, il suo esperirlo.

La nostra idea di Natura è intrisa di cultura, il naturale è integralmente permeabile allo storico, e viceversa. In tal senso nulla è più culturale dell'idea di natura, di essa non si può cancellare la storia che ha vissuto. La barriera edificata dalla tradizione filosofica tra il culturale e il naturale si frantuma, così come tra il naturale e l'artificiale: «non è possibile parlare di natura senza parlare della cibernetica. Non possiamo pensare la natura senza renderci conto che la nostra idea di natura è piena di artifici»³³⁶. La scienza, al pari della filosofia, deve rinunciare al miraggio della verità come *adaequatio rei et intellectus* e farsi carico di questo *polimorfismo fondamentale*³³⁷. Essa deve prendere esempio dall'arte:

³³⁴ ID., *La Natura*, cit., p. 127.

³³⁵ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, cit., p. 65.

³³⁶ M. MERLEAU-PONTY, *La Natura*, cit., p. 125.

³³⁷ ID., *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 234.

science et philosophie: légende de la vérité scientifique comme adéquation. Il n'y a que des créations comparables à celles de l'art – et des hypothèses vivantes ou mortes. Il faut s'habituer à cette double idée que, comme l'art, la science n'est que recherche de la vérité, et que cette vérité est toujours imaginaire³³⁸.

Scienza e filosofia devono, quindi, fornirsi appiglio vicendevolmente: «il filosofo deve vedere dietro le spalle del fisico ciò che lo stesso fisico non vede»³³⁹. Ma fra tutte le scienze, la filosofia ha da confrontarsi in special modo con la biologia che ha per oggetto proprio la natura nella sua dimensione evenemenziale, come emersione di senso, manifestazione vitale. La biologia evidenzia un problema e cerca di spiegare un rapporto fondamentale ossia la relazione tra la totalità e le parti e lo statuto che occorre dare alla totalità. Si tratta, in realtà, dello stesso problema della filosofia, che ambisce a essere tutto, specchio che riflette la totalità visibile, eppure il suo carattere è postumo. È significativo, infatti, che Merleau-Ponty qualifichi la totalità, oggetto delle ricerche biologiche, negli stessi termini in cui descrive la filosofia: *partout et nulle part*³⁴⁰.

Una filosofia della natura intenta a descrivere il fenomeno vivente, anche sulla scorta delle acquisizioni biologiche, una volta abbandonato il mito cartesiano, farà ritorno a un'idea presocratica della natura: «essa produce senso, ma come fa un bambino quando

³³⁸ ID., *Être et monde*, Vol. VI, p. [119]; (11).

³³⁹ ID., *La Natura*, cit., p. 126.

³⁴⁰ Cfr. ID., *La Natura*, cit., p. 269.

gioca, e questo senso non è mai totale»³⁴¹. Già nell'introduzione al corso del 1956-57, Merleau-Ponty nota la polisemia insita nella doppia etimologia della parola natura, quella greca e quella latina:

in greco, la parola "natura" deriva dal verbo φύω, che allude a ciò che è vegetale; il termine latino deriva da *nascor*, nascere, vivere; deriva dunque dal primo senso, più fondamentale. C'è natura ovunque ci sia una vita che ha un senso, ma in cui, tuttavia, non c'è pensiero; di qui la parentela con ciò che è vegetale: natura è ciò che ha un senso, senza che questo senso sia stato posto dal pensiero. È l'autoproduzione di un senso³⁴².

Ciò che Merleau-Ponty scorge nella maniera greca di pensare la natura come *physis* è esattamente l'idea che essa sia chiamata ad apparire, alla genesi di senso. D'altronde, che della natura si dia una spiegazione in un senso o nell'altro, ciò che resta evidente è che quella stessa natura avanza indipendentemente dalle delucidazioni che offriamo di essa: la tartaruga non si cura di Achille, l'animale che si riproduce non lo fa in vista dell'evoluzione, e al nostro organo cardiaco non importa di come funzioni l'apparato circolatorio. Il finalismo aristotelico e il meccanicismo cartesiano, la fisica classica e quella quantistica, tutte queste teorie non sono altro

³⁴¹ *Ivi*, p. 123. Merleau-Ponty allude al frammento 52 della numerazione Diels-Kranz: «la vita [*aión*] è un fanciullo che gioca, che sposta i pezzi sulla scacchiera»; trad. it. di G. Colli, in *La sapienza greca*, Adelphi, Milano 1993, vol. III, p. 35. Frank Robert commenterà, a tal proposito, che in Merleau-Ponty «la pensée présocratique et la science contemporaine se rejoignent ainsi pour penser la nature comme émergence, avènement»; F. ROBERT, *Science et ontologie Pour un concept renouvelé de nature*, in *Archives de la philosophie*, tome 69, cahier I, 2006, p. 105.

³⁴² M. MERLEAU-PONTY, *La Natura*, cit., p. 4.

che letture astratte dal loro piano manifestativo – istantanee prese sul movimento direbbe Bergson – *toujours imaginaires*. Esiste sempre uno iato fra l'esistente e la sua raffigurazione simbolica, tra la vita e il dominio descrittivo dell'osservatore; i diversi saperi, le teorie con le quali abbiamo adornato il mondo non sono che *epifenomeni* del nostro tentativo di conoscerlo, di dialogare con un mondo che si offre sempre nella sua nuda e scabra manifestatività.

Possiamo fare scienza soltanto come osservatori, ossia come entità biologiche in cui tutto quanto facciamo dipende dalla nostra biologia e dalle “protesi” della nostra biologia con le quali ampliamo il nostro campo di interazioni (gli strumenti di misurazione)[...]. Lo strumento principe per ampliare il nostro campo di interazioni, la “protesi” per eccellenza della nostra biologia, grazie alla quale riusciamo a varcare le più singolari frontiere dell'universo, è quella parte del nostro ‘essere umani’ che denominiamo coscienza, pensiero, intelletto³⁴³.

Quando due biologi come Maturana e Varela parlano della propria *fenomenologia dei sistemi viventi*, hanno ben presente lo scarto inevitabile tra osservatore e osservato, tra il modo d'essere del mondo e il modo di dirlo, di afferrarlo teoricamente. L'evenemenziale e lo strutturale, l'ontico e l'ontologico non potranno mai combaciare interamente, sebbene la filosofia non potrà mai liberarsi dall'anelito di ricomporre il tutto. In *Macchine ed esseri viventi* si legge infatti:

³⁴³ A. ORELLANA, *Prefazione* in H. R. MATURANA, F. J. VARELA, *Macchine ed esseri viventi. L'autopoiesi e l'organizzazione biologica*, Astrolabio, Roma 1992, p. 8.

il nostro dominio descrittivo risulta dall'osservazione simultanea di un'unità e delle sue interazioni nel campo di osservazione; di conseguenza, le nozioni che emergono all'interno del nostro dominio descrittivo non fanno parte dell'organizzazione costitutiva dell'unità (il fenomeno) da spiegare³⁴⁴.

Non a caso Varela opera nei suoi scritti una precisa scelta lessicale, omettendo la parola “uomo” e prediligendo a quest'ultima il termine “osservatore”. «Tutto ciò che è detto è detto da un osservatore»³⁴⁵ è la regola aurea della fenomenologia dei sistemi viventi. D'altro canto, confrontare gli studi della biologia della complessità con le teorie merleau-pontiane è un'operazione né ardita né illegittima³⁴⁶, dato che loro stessi ammettono una sorta di filiazione dalla fenomenologia percettiva di Merleau-Ponty, indicandolo come unico referente teorico della filosofia occidentale. Si legge pertanto nelle prime pagine de *La via di mezzo della conoscenza*:

ci piace considerare il viaggio che faremo in questo libro come la moderna continuazione di un programma di ricerca le cui basi furono gettate più di una generazione fa dal filosofo francese Maurice Merleau-Ponty...[i suoi scritti] hanno ispirato e guidato il nostro orientamento.

³⁴⁴ *Ivi*, p. 26.

³⁴⁵ H. R. MATURANA, F. J. VARELA, *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*, trad. it. di A. Stragapede, Marsilio, Venezia 2012, p. 53.

³⁴⁶ Per un approfondimento sui rapporti tra Merleau-Ponty e le biologie della complessità, tra cibernetica e post-umanesimo si rinvia a P. AMODIO, *Di là dell'umanesimo? Niente di trascendentale. Un esercizio*, in *Umanesimo e/o neo-umanesimo*, a cura di G. Lissa, Giannini, Napoli 2013, in particolare pp. 49-52.

Insieme a Merleau-Ponty, riteniamo che la cultura scientifica occidentale richieda una considerazione del nostro corpo sia come struttura fisica, sia come struttura esperienziale vissuta; in breve, come entità “esterna” e “interna”, biologica e fenomenologica. Questi due aspetti di corporeità (*embodiment*), ovviamente, non sono contrapposti. È vero piuttosto che noi ci muoviamo continuamente avanti e indietro fra di essi descrivendo una traiettoria circolare. Merleau-Ponty riconosceva l'impossibilità di comprendere questo movimento circolare senza un'indagine dettagliata sul suo asse fondamentale, e precisamente sulla corporeità della conoscenza, della cognizione e dell'esperienza. Per Merleau-Ponty allora, come per noi, la corporeità riveste questo doppio significato: il corpo è inteso sia come struttura esperienziale vissuta, sia quale contesto o ambiente dei meccanismi cognitivi³⁴⁷.

La via di mezzo si scava precisamente nell'*entre-deux* di soggetto e mondo, nel ripensamento della loro costitutiva inscindibilità. Nell'unità di filosofia e scienza – in cui i due biologi cileni credevano – le due direzioni costituiscono parte di uno stesso fine, ossia di realizzare un nuovo approccio all'esperienza servendosi della fenomenologia come iniziale strumento d'indagine, per oltrepassare la tradizionale categoria di soggetto in un più ampio studio della dinamica del reale. «*There is life beyond the objective/subjective duality*»³⁴⁸, ricorda Varela. Inoltre, conferire alle competenze del neuroscienziato un certo grado di

³⁴⁷ F. J. VARELA, E. THOMPSON, E. ROSCH, *La via di mezzo della conoscenza. Le scienze cognitive alla prova dell'esperienza*, trad. it. di I. Blum, Feltrinelli, Milano 1992, pp. 15-16.

³⁴⁸ F. J. VARELA, *Neurophenomenology: a methodological remedy for the hard problem*, in *Journal of Consciousness Studies*, “Special issues on the hard problems”, J. Shear (Ed.), June 1996.

verità sul problema della coscienza non è resa filosofica ma può, al contrario, condurre a un suo avanzamento. E non può che esser così se si pone come valido il presupposto fenomenologico che «la Natura e la coscienza non possono comunicare veramente se non in noi e mediante il nostro essere carnale»³⁴⁹, ravvisando nel corpo quell'*esperienza integrale* in cui si dà la continua metamorfosi della vita.

Così come i concetti di *enaction* e autopoiesi, l'ontologia della carne merleau-pontiana, decostruendo il concetto di soggettività moderna, pensa la circolarità descrittiva della co-produzione uomo-ambiente; il suo fine non è unicamente quello di inglobare il soggetto nell'anonimato della carne bensì di ritrovare, nella dinamica reversibile e chiasmatica, la stoffa comune tra soggetto e mondo, il suo carattere *in fieri*, in interazione continua. In tal senso, sia Merleau-Ponty sia Varela, esprimono l'esigenza di decostruire la forma stessa di ipseità.

Le nozioni di carne ed *enaction* consentono di scavalcare idealismo e naturalismo tracciando un movimento che si potrebbe definire "auto-contraddittorio", in cui non è possibile definire percezione e azione, "creante o creato", visibile o invisibile. Nel porre l'accento sull'evoluzione circolare di co-produzione del reale, evidenziano il fatto non banale che l'individuo non trova la sua identità – ontologica o cognitiva – nel separarsi dal mondo, ma che

³⁴⁹ M. MERLEAU-PONTY, *Linguaggio Storia Natura*, cit., p. 86.

è continuamente coinvolto in una relazione dinamica con il circostante, *condicio* della sua stessa esistenza.

Sulla scia di tale frammentazione dell'Io, possiamo affermare un certo accordo tra le fonti buddiste che alimentano *La via di mezzo della conoscenza*³⁵⁰ e l'ultima produzione merleau-pontiana, rintracciandovi una sorta di orientalismo:

l'unico modo di assicurare il mio accesso alle cose sarebbe quello di purificare completamente la mia nozione della soggettività: anzi, non c'è "soggettività", o "Ego", la coscienza è senza abitante, è necessario che io la sciolga completamente dalle appercezioni seconde che fanno di essa il rovescio di un corpo, la proprietà di uno "psichismo" e che io la scopra come il "niente", il "vuoto", che è capace della pienezza del mondo³⁵¹.

Insomma c'è una osmosi di contenuti tra le teorie della complessità biologica, le influenze buddiste e l'ontologia tardiva merleau-pontiana. D'altra parte, sebbene Varela non sia un filosofo di professione, è insita nella sua riflessione, che può a buon diritto

³⁵⁰ Varela, Thompson e Rosch si rifanno, essenzialmente, dell'*Abhidharma*, una delle tre parti in cui è suddiviso il canone buddista. Qui si articola il tema dell'assenza dell'Io, oggetto di riflessione anche da parte della scuola *Madhyamika*, (in sanscrito precisamente "via di mezzo"), fondata da Nagarjuna, discepolo di Buddha, intorno alla prima metà del II secolo d.C. Per esprimere l'infondatezza dell' Io, Nagarjuna adoperava il termine *sunyata* ossia "vacuità". Si veda su questo punto S. MARANESI, *Merleau-Ponty, Varela, Nagarjuna. Una triangolazione possibile*, in «Chiasmi», n. 13, 2011, pp. 441-457.

³⁵¹ M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 77.

definirsi gnoseologica, una preoccupazione filosofica³⁵². Per ammissione dello stesso Varela:

io sono un biologo sperimentale, faccio ricerche sul corpo, sulla fisiologia del cervello e del sistema immunitario, perciò il titolo di questo mio intervento è: *Il corpo come macchina ontologica*. La parola “macchina” indica la ricerca di un meccanismo, di un processo, ma vorrei anche usare la parola ontologica perché suggerisce il problema della costituzione della realtà, che non si può ignorare. È uno dei problemi della scienza cognitiva classica, che però non ha mai riflettuto abbastanza sulla dimensione costitutiva, ontologica del corpo, nel senso più letterale del termine, a livello della sensorialità e della motricità, dunque come filo conduttore per un’analisi di questa circolarità o mutua codefinizione tra la conoscenza e il suo oggetto³⁵³.

L’organizzazione del sistema vivente in base al principio autopoietico consente sia di risolvere il vetusto problema identitario, preferendo alla nozione d’identità quella di struttura, sia di epurare le manifestazioni vitali da ogni forma di teleologismo o meccanicismo. Un sistema autopoietico è un sistema omeostatico: esso produce continuamente e ricorsivamente la propria organizzazione interna, le perturbazioni alle quali va incontro devono essere “riassorbite” nel sistema, determinando così un continuo mutamento, un’identità mobile. Ciò che Spinoza chiamava

³⁵² Come nota De Michelis nella prefazione ad *Autopoiesi e cognizione*, nonostante la mancanza di citazioni tratte da testi filosofici, esso è, a tutti gli effetti, «un libro di filosofia»; G. DE MICHELIS, *Prefazione a Autopoiesi e cognizione...*, cit., p. 10.

³⁵³ F. J. VARELA, *Il corpo come macchina ontologica* in *Che cos’è la conoscenza?* a cura di M. Ceruti e L. Preta, Laterza, Bari-Roma 1991, p. 55.

conatus essendi si traduce, sul piano biologico, nel mantenimento dell'organizzazione interna del sistema nei termini di equilibrio omeostatico. I sistemi autopoietici sono tanto imprevedibili quanto privi di scopo, se non quello tutto immanente di conservare se stessi.

Secondo Beer, tale fenomenologia dei sistemi viventi, che ruota attorno ai concetti di organizzazione e struttura, «risolve il problema dell'identità che duemila anni di filosofia sono riusciti solo a confondere ulteriormente»³⁵⁴. La tradizione filosofica ha brancolato nel buio alla ricerca di ciò che definisse l'identità di quel peculiare essere vivente che è l'essere umano, col risultato di allontanarsi sempre più da ciò che il senso comune chiama realtà. Il *quid* della Scolastica è una sostanza mitologica, il *quid* del razionalismo moderno è schizofrenico perché abitato da diplopia, incapace di riunire *res extensa* e *res cogitans*. Il *quid* di Kant è il trascendentale, «un ninnolo intellettuale»³⁵⁵. La verità è che non c'è bisogno di postulare alcun *quid* per garantire la preservazione dell'identità a discapito delle apparenze. «La vera continuazione è il “quid”»³⁵⁶.

L'universo che emerge dalle teorie della complessità non è statico e immutabile, bensì dinamico e in continua espansione. «Adesso è il divenire, non l'essere, a risultare fondamentale dal punto di vista ontologico»³⁵⁷. Una tale visione è del tutto affine al concetto di Natura emerso dallo studio dei corsi merleau-pontiani.

³⁵⁴ S. BEER, *Prefazione a Autopoiesi...*, cit., p. 117.

³⁵⁵ *Ibid.*

³⁵⁶ *Ibid.*, corsivo nostro.

³⁵⁷ R. BENKIRANE, *La teoria della complessità*, trad. it. di A. Gusman, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 40.

Una *cosmologia del visibile* che ha i contorni di una perenne esplosione dell'originario: «per me non c'è più problema delle origini, né di limiti, né di serie di eventi che vanno verso una causa prima, ma un'unica esplosione d'Essere che è per sempre»³⁵⁸. La Natura, come la Vita, si dipana indispensabilmente alla volta di virtuosismi su di un unico tema musicale, è scia *senza nessuna imbarcazione*³⁵⁹, e sfugge tanto al finalismo quanto a causalismo. Questo tema di fondo rimane per lo più inascoltato, il senso ci sfugge. Come notava già von Uexküll: «dietro tutti i mondi cui ha dato origine si nasconde, infatti, un soggetto eternamente inconoscibile, la natura»³⁶⁰.

La vita cava, imperscrutabile, diveniente, la vita che non si conosce allora:

si appoggia su “palafitte”, come dice Stendhal parlando delle vere ragioni che fanno agire gli eroi di *Lucien Leuwen*, ragioni che né i personaggi né Stendhal danno. I fenomeni della vita girano intorno a certi cardini. I temi sono ancora dimensioni, l'instaurazione di un certo campo di gravità. Non ci sono che eventi, ma questi eventi hanno una portata più o meno grande³⁶¹.

³⁵⁸ M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 276.

³⁵⁹ ID., *La Natura*, cit., p. 258.

³⁶⁰ J. VON UEXKÜLL, *Ambienti animali e ambienti umani...*, cit., p. 162.

³⁶¹ M. MERLEAU-PONTY, *La Natura*, cit., p. 269.

3.5 Le dernier mot

All'indomani della scomparsa di Merleau-Ponty, Ricœur traduceva lo smarrimento e il compianto per quella morte che aveva «coupé la parole»³⁶² con una formula quanto mai appropriata: «l'incompiutezza di una filosofia dell'incompiuto è doppiamente sconcertante»³⁶³. Sin dagli studi sulla natura percezione, Merleau-Ponty si mostra consapevole del carattere *inachevée* e *inachevable* di ogni interrogazione filosofica, ed è suggestivo notare come la forma del suo pensiero coincise con quella della sua esistenza. Tutta la sua opera è un'analisi del senso nascente, dell'attualità di un originario che sempre si apre all'incompiutezza del presente, alla novità dell'attuale.

La filosofia non nasce per dare risposte, ma per formulare domande. Essa non è mai φαρμακός, e quando lo è mantiene l'ambiguità semantica di cura e veleno. La filosofia di Merleau-Ponty, spinta fino alle sue estreme conseguenze di una rifondazione dell'ontologia, combacia con la definizione greca della filosofia come θαυμάζειν, lo stupore. Nondimeno, la filosofia merleau-pontiana non è soltanto meraviglia di fronte al mondo, essa, è innanzitutto e per lo più, meraviglia di fronte a se stessa. Il mistero non risiede soltanto nello stupore che mi schiude alla presenza del mondo, ma sta nella possibilità stessa che io possa meravigliarmi di fronte a esso, vale a dire, in quella sorta di rottura della familiarità

³⁶² P. RICŒUR, *Hommage à Merleau-Ponty*, «Esprit», vol. XIX, n. 6 (1961) p. 1116.

³⁶³ *Ibid.*, trad. nostra.

che possiedo col mondo che segna il cominciamento della riflessione su di esso.

In tal senso si è voluta leggere la filosofia merleau-pontiana nella sua continuità: dal ripensamento della tradizione filosofica, in particolar modo del dialogo con Bergson, fino all'affioramento del problema della Natura, e del fenomeno vivente, rimodulato in chiave ontologica. Pertanto, il compito che si assegna Merleau-Ponty è, precisamente, quello di prendere atto delle implicazioni di questo ritorno alla *Lebenswelt*, oltrepassando la formula trascendentale della riduzione, che nasconde il mondo dell'esperienza nell'atto stesso in cui lo svela, e di forgiare dei concetti atti a restituire questo mondo *grezzo* o *selvaggio*. Non un diniego, dunque, della fenomenologia husserliana, quanto il suo compimento: pensare *jusqu'au but* questo mondo della vita. Dispiegare un ordine che resiste alla coscienza costituente. «La tâche dernière de la phénoménologie comme philosophie de la conscience est de comprendre son rapport avec la non-phénoménologie»³⁶⁴ – scrive Merleau-Ponty in *Le philosophe et son ombre*.

Impostare il problema della natura in termini di tempo della vita e spazialità primordiale, riconoscere la veridicità dell'esperienza percettiva, ripensare quella complicità che ci unisce al mondo che abitiamo sorvolando oggettivismo e soggettivismo, giacché se «notre corps comprend tout ce que nous percevons, il va jusqu'aux

³⁶⁴ M. MERLEAU-PONTY, *Signes*, cit., p. 225.

étoiles»³⁶⁵, come ama ripetere Merleau-Ponty usando la formula bergsoniana de *Les deux sources*³⁶⁶. Per questo motivo, l'analisi del concetto di natura è – per Merleau-Ponty – una propedeutica più convincente di qualsiasi altra alla questione ontologica, che opera in vista di un'ontologia che colga il *nexus*, che comprenda la speciale relazione fra il soggetto vivente e il mondo di cui fa parte. In ultima analisi una relazione di inerenza: di qualsiasi natura siano il mondo e l'essere, noi ne siamo.

Questi sono alcuni dei temi cui abbiamo provato a dar voce nella nostra ricerca. Resta un'ultima questione da affrontare, quasi una *postilla sul linguaggio*. Quale linguaggio, in osservanza del motto fenomenologico “ritornare alle cose stesse”, sarà in grado di *dire* e di *scrivere le cose stesse*? Di restituire quell'empirismo genuino che l'esame del concetto di natura ci ha chiamato a riconoscere? In altre parole: se il sensibile è caratterizzato come forma stessa dell'Essere, quale statuto dare al discorso *sull'Essere*?

Si tratta di delucidare il rapporto tra le *phénomène sensible* et le *sensible parlé* e, conseguentemente, il ruolo del linguaggio. La filosofia “classica” ritrova nell'Essere stesso la possibilità dell'essere detto, cioè di pensare l'Essere per poi dirlo. Viceversa Merleau-Ponty, già a partire dagli anni '50, si approccia all'Essere a partire dall'essere detto, l'Essere degli essenti. La filosofia sarà,

³⁶⁵ H. BERGSON, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, Alcan, Paris 1932, p. 277: «Poiché, se il nostro corpo è la materia a cui la nostra coscienza si applica, esso è coestensivo alla nostra coscienza, comprende tutto ciò che noi percepiamo, va sino alle stelle», trad. it. di M. Vinciguerra, *Le due fonti della morale e della religione*, Ed. di Comunità, Milano 1950, p. 282.

³⁶⁶ Cfr. M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 81.

dunque, la sua propria *archeologia*, pensiero sulle sua fondamenta e su i suoi limiti. Tuttavia, sembra insinuarsi una contraddizione: se l'Essere sensibile si appiattisce sull'Essere detto ciò che ne risulta è tutt'altro che l'Essere sensibile. Una fenomenologia che sia conseguente è, sempre, fenomenologia della fenomenologia, una formula che lo stesso Merleau-Ponty utilizzava spesso. L'alternativa diviene dunque: o conservare l'impronunciabilità dell'Essere sensibile o rinunciare al fatto che la filosofia giustifichi se stessa in quanto tale.

In realtà, c'è una "via di mezzo", intravista e perseguita da Merleau-Ponty, che consente di non rinunciare ad alcuno di questi due momenti, che pensa il sensibile come senso originale dell'Essere e, al tempo stesso, come epifenomeno linguistico. Tale via di mezzo esige una dimensione della fenomenalità più profonda, che riunisca percezione e parola. La parola come una variazione sulla percezione e l'inverso. Lo scopo di tale operazione è di rendere conto dell'idealità in seno all'Essere sensibile, di pensare una radice comune della parola e dell'Essere, la *profondeur* che integra il silenzio dell'Essere sensibile alla parola di ciò che è detto. Una dimensione originaria che non è né parola né sensibile, ma a fondamento di entrambe.

La scrittura di Merleau-Ponty è una forma di *cratilismo moderno*³⁶⁷, animata da una *foi des mots* che fa sì che il linguaggio, nella sua capacità di articolare l'Essere degli essenti, i loro vincoli,

³⁶⁷ Cfr. S. MEITINGER, *Écrire les choses mêmes...ou "une autre époque de l'écriture"*, in «Chiasmi», n. 6, 2004, pp. 37-51.

acceda a una chiarezza che – per il filosofo come per noi – restituisca il «*sens d'être et être du sens*»³⁶⁸. Tale linguaggio si fa capire solo di sbieco e fallendo, o mimando, *ciò* che dice. Nel tentativo di restituire un *logos* allo stato nascente, il filosofo ha il compito di rinsaldare *linguaggio tacito* e *linguaggio verbale*. In una nota de *Il visibile e l'invisibile*, datata gennaio 1959, è scritto:

il mondo percettivo “amorfo” di cui parlavo a proposito della pittura – risorsa perpetua per rifare la pittura –, che non contiene nessun modo d'espressione e che tuttavia li sollecita e li esige tutti, che ri-suscita con ogni pittore un nuovo sforzo di espressione – questo mondo percettivo è in fondo l'Essere nel senso di Heidegger che è più di ogni pittura, di ogni parola, di ogni “atteggiamento” e che, colto dalla filosofia nella sua universalità, appare come contenente tutto ciò che sarà mai detto, lasciando però che siamo noi a crearlo (Proust): è il λόγος ενδιάθετος che sollecita il λόγος προφορκός³⁶⁹.

Ereditando la terminologia stoica, Merleau-Ponty individua un λόγος προφορκός, linguaggio proferito, che non è che scaturigine di un λόγος ενδιάθετος, linguaggio silente. Per questo il filosofo può affermare che «c'è un *Logos* del mondo naturale, estetico, sul quale poggia il *Logos* del linguaggio»³⁷⁰. Questo archetipo silente di ogni linguaggio attecchisce nel corpo, è esso stesso *corpo vivente*, è mappa geografica con vene di strade e arterie di *ramblas*, fatta d'intersezioni e crocevia. Merleau-Ponty attraversa la filosofia così

³⁶⁸ *Ivi*, p. 40, corsivo nostro.

³⁶⁹ M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 187.

³⁷⁰ ID., *La Natura*, cit., p. 310.

come Marcovaldo – uno dei personaggi che affolla l’universo letterario di Calvino – amava attraversare le strade: in diagonale, percorrendo trasversalmente la realtà senza presumere di poterne afferrare l’ultimo segreto. Per tale ragione, il verbo significare, nella filosofia merleau-pontiana, equivale a differenziare e a metaforizzare, e non banalmente a rappresentare.

Tale dimensione dovrà essere precisata, in particolare attraverso l’approfondimento del linguaggio e della storia, nei prossimi anni. Dovremo sviluppare meglio questa idea dell’Essere, cioè di ciò che fa sì che questi Esseri, la Natura e l’uomo siano, e siano “l’uno nell’altro”, che siano insieme dal lato di ciò che non è niente, dovremo precisare, in modo particolare, il rapporto tra che c’è in essi tra il positivo e il negativo, il visibile e il non visibile. E confrontare quest’Essere interiormente intessuto di negazione con l’Essere delle ontologie classiche³⁷¹.

Come è noto, tale dimensione non verrà precisata, i prossimi anni non arriveranno per Merleau-Ponty, non fu pronunciata *le dernier mot*. La sua filosofia s’arresta là, là dov’era cominciata. Resta da pensare la sua eredità, da imboccare, in diagonale, la strada che egli ha indicato, facendosi carico del peso gioioso che è l’interrogazione filosofica. L’auspicio è quello di mantenersi sempre in posizione interrogativa, dacché interrogare, ricercare, domandare, significa escludersi dai privilegi del linguaggio apofantico, ossia costituito. Parlare al di là della parola, aprirla e tenerla in sospeso; per incominciare, sempre di nuovo, sempre daccapo.

³⁷¹ *Ibid.*

Bibliografia

Opere di Merleau-Ponty

- *La structure du comportement*, Presses Universitaires de France, Paris 1942, trad. di M. Ghilardi, L. Taddio, *La struttura del comportamento*, Mimesis, Milano 2010
- *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, trad. di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003
- *Sens et non-sens*, Nagel, Paris 1948, trad. di P. Caruso, *Senso e non senso*, Garzanti, Milano 1974
- *Éloge de la philosophie*, Gallimard, Paris 1953, trad. di C. Sini, *Elogio della filosofia*, Se, Milano 2008
- *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, Paris 1955 e *Humanisme et Terreur*, Gallimard, Paris 1947 trad. di F. Madonia, *Umanismo e terrore – Le avventure della dialettica*, Sugar, Milano 1965
- *Signes*, Gallimard, Paris 1960, trad. di G. Alfieri, *Segni*, Il Saggiatore, Milano 1967
- *L'œil et l'esprit*, [datato luglio-agosto 1960, «Art de France», 1961, n. 1 e «Les Temps Modernes», XVII (1961), n. 184-185, pp.

193-227], ed. a cura di C. Lefort, Gallimard, Paris 1985, trad. di A. Sordini, *L'occhio e lo spirito*, SE, Milano 1989

▪ *Lettre à Martial Guérault* – “Un inédit de M. Merleau-Ponty” – «Revue de métaphysique et de morale», n. 4, Paris 1962, pp. 401-409

▪ *Le visible et l'invisible*, texte établi par C. Lefort, Gallimard, Paris 1964, trad. di A. Bonomi, *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano 1969

▪ *L'union de l'âme et du corp chez Malebranche, Biran et Bergson*, notes recueillies et rédigés par J. Deprun, Vrin, Paris 1997 (I ed. 1968)

▪ *Résumés de cours. Collège de France (1952-1960)*, Gallimard, Paris 1968, trad. di M. Carbone, *Linguaggio, storia, natura. Corsi al Collège de France, 1952-61*, Bompiani, Milano 1995

▪ *La prose du monde*, texte établi et présenté par C. Lefort, Gallimard, Paris 1969, trad. di M. Sanlorenzo, *La prosa del mondo*, Editori Riuniti, Roma 1984

▪ *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*, établi et annoté par D. Séglard, Seuil, Paris 1995, trad. di M. Carbone, *La Natura*, Raffaello Cortina editore, Milano 2011

▪ *Notes de cours au Collège de France 1955-1959 et 1960-1961*, préface de C. Lefort, texte établi par S. Ménasé, Gallimard, Paris 1996, trad. parziale di M. Carbone, *È possibile oggi la filosofia?*, Cortina, Milano 2003

- *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, précédé de *Projet de travail sur la nature de la perception*, 1933. [et de] *La nature de la perception*, 1934, Verdier, Paris 1996
- *Parcours 1, 1935-1951*, Verdier, Paris 1998
- *Parcours 2, 1951-1961*, Verdier, Paris 2001
- *Causeries 1948*, Seuil, Paris 2002, texte établi par S. Ménasé, trad. di F. Ferrari, *Conversazioni SE*, Milano 2002
- *L'institution. La passivité*. Notes de cours au Collège de France (1954- 1955), textes établis par D. Darmaillacq, C. Lefort et S. Ménasé, Belin, Paris 2003
- *La nature ou le monde du silence*, sous la direction d'E. de Saint Aubert avec un texte inédit de Maurice Merleau-Ponty, Hermann, Paris 2008
- *Le monde sensible et le monde de l'expression: Cours au Collège de France, Notes 1953*, texte établi et annoté par Emmanuel de Saint Aubert et Stefan Kristensen, MetisPresses, Genève 2011
- *Recherches sur l'usage littéraire du langage: Cours au Collège de France, Notes 1953*, texte établi et annoté par Benedetta Zaccarello et Emmanuel de Saint Aubert, MetisPresses, Genève 2013
- *Documents inédits déposés à la Bibliothèque Nationale de France*
- *Enregistrements sonores "Archives I.N.A."*

Scritti su Merleau-Ponty

- BARBARAS, R.,
 - *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Millon, Grenoble 1991
 - *Merleau-Ponty*, Paris, Ellipses, 1997
 - Merleau-Ponty aux limites de la phénoménologie, in «Chiasmi», n. 1, 1999, pp. 199-212
 - *Motricité et phénoménalité chez le dernier Merleau-Ponty*, in M. Richir, E. Tassin, *Merleau-Ponty. Phénoménologie et expériences*, Grenoble, Millon, 1992, p. 27-42, tr. it., *Motricità e fenomenicità nell'ultimo Merleau-Ponty*, in *Negli specchi dell'essere, Saggi sulla filosofia di Merleau-Ponty*, a cura di M. Carbone e C. Fontana, Hestia, Cernusco Lombardone 1993, pp. 105-125.
 - *La perception. Essai sur le sensible*, Vrin, Paris 2009
 - *Le désir et la distance: Introduction à une phénoménologie de la perception*, Vrin, Paris 1999
 - *Le tournant de l'expérience: recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 1998
 - *Le trois sens de la chair. Sur une impasse de l'ontologie de Merleau-Ponty*, in «Chiasmi», n. 10, 2008, pp. 19-34.
 - *L'ambiguïté de la chair. Merleau-Ponty entre philosophie transcendente et ontologie de la vie*, in *Merleau-Ponty aux*

frontières de l'invisible, textes réunis par. M. Carou, R. Barbaras, E. Bimbenet, Milano, Mimesis, 2003, pp. 183-188

- *Vie et intentionnalité. Recherches phénoménologiques*, Vrin, Paris 1998

- *Le désir et la distance. Introduction à une phénoménologie de la perception*, Vrin, Paris 1999

▪ BIMBENET, É.,

- *Nature et humanité. Le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*, Vrin, Paris 2004

▪ BLANCHOT, M.,

Le discours philosophique, in *L'Arc* 46, (1971), pp. 1-4

▪ BONAN, R.,

Le problème de l'intersubjectivité dans la philosophie de Merleau-Ponty, Paris, Budapest, Torino, l'Harmattan, 2001

▪ BONOMI, A.,

Esistenza e struttura. Saggio su Merleau-Ponty, Milano, Il Saggiatore, 1967

▪ CARBONE, M.,

- *Ai confini dell'esprimibile. Merleau-Ponty a partire da Cézanne e da Proust*, Guerini e Associati, Milano 1990

- *Amore e musica*, Mimesis, Milano 2011
- *Il sensibile e l'eccedente. Mondo estetico, arte, pensiero*, Guerini e Associati, Milano 1996
- *La chair des images: Merleau-Ponty entre Peinture et cinéma*, Vrin, Paris 2011
- ID., FONTANA, C. (a cura di), *Negli specchi dell'essere. Saggi sulla filosofia di Merleau-Ponty*, Hestia, Cernusco Lombardone 1993
- *Una deformazione senza precedenti. Marcel Proust e le idee sensibili*, Quodlibet, Macerata 2004
- ID. – LEVIN, D. M.,
La carne e la voce, Mimesis, Milano 2003
- CIARAMELLI, F.,
Note sul desiderio e il suo limite tra Merleau-Ponty e Lévinas, in «Chiasmi», n. 3, 2001, pp. 243-259
- COLÌ, M. L.,
La natura e l'ontologia in alcuni inediti dell'ultimo Merleau-Ponty, Mimesis, Milano 2008
- DE SAINT AUBERT, E.,
- *Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-ponty au tournant des années 1945-1951*, Vrin, Paris 2004
- *Le scénario cartésien*, Vrin, Paris 2005
- *Vers une ontologie indirecte*, Vrin, Paris 2006

▪ DE WAELEHENS, A.,

Une philosophie de l'ambiguïté, Nauwelaerts Editeur, Louvain 1978

▪ DUPOND, P.,

- *La réflexion charnelle. La question de la subjectivité chez Merleau-Ponty*, Ousia, Bruxelles 2004

▪ DIAS MATOS I.,

- *Merleau-Ponty une poïétique du sensible*; trad. du portugais par R. Barbaras, Presses universitaires du Mirail, Toulouse 2001

▪ GARELLI, J.,

Rythmes et mondes: au revers de l'identité et de l'altérité, Millon, Grenoble 1991

▪ GASPARRINI, L.,

- "Modes d'expression hybrides". Stile e letteratura in Merleau-Ponty, in «Chiasmi», n. 6, 2004, pp. 55-73

▪ GERAETS, T. F.,

- *Vers une nouvelle philosophie transcendantale. La gènes de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la perception*, Martinus Nijhoff La Haye, The Hague Netherlands 1971

- INVITTO, G.,
- *Merleau-Ponty. Filosofia esistenza politica*, Guida Editori, Napoli
1982 (a cura di)

- LEFORT, C.,
- *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*,
Gallimard, Paris 1978

- LES TEMPS MODERNES, numéro spécial, n. 184-185, 1961

- LISCIANI PETRINI E.,
- *La passione del mondo. Saggio su Merleau-Ponty*, ESI, Napoli
2002

- MANCINI, S.,
- *Sempre di nuovo. Merleau-Ponty e la dialettica dell'espressione*,
Mimesis, Milano 2001

- MARANESI, S.,
- *Merleau-Ponty, Varela, Nagatjuna. Una triangolazione possibile*,
in «Chiasmi», n. 13, 2011, pp. 441-457

- MEITINGER, S.,

- *Écrire les choses mêmes...ou “une autre époque de l’écriture”*, in «Chiasmi», n. 6, 2004, pp. 37-51

▪ RICŒUR, P.,

- *Hommage à Merleau-Ponty*, in «Esprit», giugno 1961

▪ ROBERT, F.,

- *Science et ontologie. Pour un concept renouvelé de nature*, in «Archives de la philosophie», tome 69, cahier I, 2006, pp. 101-121

▪ ROBINET, A.,

- *Merleau-Ponty: sa vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie*, PUS, Paris 1970

▪ SARTRE, J. P.,

- *Merleau-Ponty*, trad. di R. Kirchmayr, *Merleau-Ponty*, Raffaello Cortina, Milano 1999

▪ SINI, C.,

- *Disegno e verità. Merleau-Ponty e il problema dell’espressione*, in *Negli specchi dell’essere, Saggi sulla filosofia di Merleau-Ponty*, a cura di M. Carbone e C. Fontana, Hestia, Cernusco Lombardone 1993, pp. 149-166

▪ TAMINIAUX, J.,

- *Il pensatore e il pittore: su Merleau-Ponty*, in *Negli specchi dell'essere, Saggi sulla filosofia di Merleau-Ponty*, a cura di M. Carbone e C. Fontana, Hestia, Cernusco Lombardone 1993, pp. 127-150

▪ TILLIETTE, X.,

- *Merleau-Ponty ou la mesure de l'homme*, Éditions Seghers, Paris 1980

▪ TREGUIER, Y.,

- *Le corp selon la chair. Phénoménologie et ontologie chez Merleau-Ponty*, Kimé, Paris 1987

▪ VALDINOCI, S.,

- *Merleau-Ponty dans l'invisible*, L'Harmattan, Paris 2003

▪ WANDENFELS, B.,

- *Il pensiero interrogante. Sulla filosofia dell'ultimo Merleau-Ponty*, in *Negli specchi dell'essere, Saggi sulla filosofia di Merleau-Ponty*, a cura di M. Carbone e C. Fontana, Hestia, Cernusco Lombardone 1993, pp. 87-103

▪ ZIELINSKI, A.,

- *La notion de «transcendance» dans *Le visible et l'invisible* : de l'indetermination du désir*, in «Chiasmi», n. 2, 2000, pp. 415-430

Letteratura di riferimento

▪ AGAMBEN, G.,

- *Che cos'è il contemporaneo?*, Nottetempo, Roma 2008

- *Homo sacer*, Einaudi, Torino 2005

- *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002

▪ AMODIO, P., FUSCHETTO, C., GAMBARDELLA, F.,

- *Underscores.*

Darwin_Nietzsche_vonUexküll_Heidegger_Portmann_Arendt

Giannini, Napoli 2012

▪ ARENDT, H.,

- *La vita della mente*, trad. di G. Zanetti, Il mulino, Bologna 2009

▪ BARTHES, R.,

- *Frammenti di un discorso amoroso*, trad. di R. Guidieri, Einaudi, Torino 2001

- *La camera chiara*, trad. di R. Guidieri, Einaudi, Torino 2003

▪ BENJAMIN, W.,

- *Angelus Novus*, trad. di R. Solmi, Einaudi, Torino 2001

▪ BENKIRANE, R.,

- *La teoria della complessità*, trad. di A. Gusman, Bollati Boringhieri, Torino 2007

▪ BERGSON, H.,

- *Le due fonti della morale e della religione*, trad. di M. Vinciguerra, Ed. di Comunità, Milano 1950

- *L'Energia spirituale*, trad. di G. Bianco, Raffaello Cortina, Milano 2008

- *L'Evoluzione creatrice*, trad. di F. Polidori, Raffaello Cortina, Milano 2002

- *Materia e memoria*, trad. di A. Pessina, Laterza, Roma-Bari 2009

- *Pensiero e movimento*, trad. di P. A. Rovatti, Bompiani, Milano 2000

- *Saggio sui dati immediati della coscienza*, trad. di F. Sossi, Raffaello Cortina, Milano 2002

▪ BORGES, J. L.,

- *Opere complete*, a cura di D. Porzio, Mondadori, Milano 1986

▪ CALVINO, I.,

- *Le città invisibili*, Mondadori, Milano 1996

▪ CERUTI, M., PRETA, L.,

- *Che cos'è la conoscenza?*, Laterza, Bari-Roma 1991 (a cura di)

- CORBAY, R.,
- *Metafisiche delle scimmie. Negoziando il confine animali-umani*,
trad. di P. Cavalieri, Bollati Boringhieri, Torino 2008

- DERRIDA, J.,
- *L'animale che dunque sono*, trad. di M. Zannini, Jaca Book,
Milano 2009

- DELEUZE, G.,
- *Differenza e ripetizione*, trad. di G. Guglielmi, Raffaello Cortina,
Milano 1997
- *Il bergsonismo e altri saggi*, trad. di P. A. Rovatti, Einaudi, Torino
2001
- *Immanenza : una vita...*, trad. di F. Polidori, Mimesis, Milano
2010
- *Marcel Proust e i segni*, trad. di C. Lusignoli e D. De Agostini
Einaudi, Torino 2001
- ID., CANGUILHEM, G., *Il significato della vita*, trad. di G. Bianco,
Mimesis, Milano 2006
- ID., GUATTARI F., *Che cos'è la filosofia?*, trad. di A. De Lorenzis,
Einaudi, Torino 1996

- DESCARTES, R.,
- *Opere Filosofiche*, trad. di E. Lojacono, Utet, Torino 1994

- DIOGENE LAERZIO,
- *Vite dei filosofi*, trad. di M. Gigante, Laterza, Bari 1962

- GADDA, C. E.,
- *Meditazione milanese*, Garzanti, Milano 2002

- GAMBARDELLA, F.,
- *La crisi e il segno. Appunti per un'antropologia*, Giannini, Napoli 2013

- HARDOUIN, R.,
- *Le mimetisme animal*, PUF, Paris 1946

- HEGEL, G. W. F.,
- *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1973

- HEIDEGGER, M.,
- *Essere e tempo*, trad. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 2005
 - *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo-Finitezza-Solitudine*, trad. di P. Coriando, Il Melangolo, Genova 1983
 - *Il concetto di tempo*, trad. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1998
 - *Saggi e discorsi*, trad. di G. Vattimo, Mursia, Milano 1991
 - *Tempo ed essere*, a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1998

- HUSSERL, E.,

- Fenomenologia e teoria della conoscenza, trad. di P. Volonté, Bompiani, Milano 2004
- *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, trad. di E. Filippini, revisione di V. Costa, Einaudi, Torino 2002
- *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. di E. Filippini, Il saggiatore, Milano 2008
- *Meditazioni cartesiane*, trad. di F. Costa, Bompiani, Milano 1994

- JANKÉLEVITCH, V.,
 - *Henri Bergson*, trad. di G. Sansonetti, Morcelliana, Brescia 1991

- LACAN, J.,
 - *La cosa freudiana*, trad. di G. Contri, Einaudi, Torino 1972

- LISSA, G.,
 - *Umanesimo e/o neo-umanesimo*, Giannini, Napoli 2013 (a cura di)

- MANGANELLI, G.,
 - *La notte*, Adelphi, Milano 1996

- MARCHESINI, R.,
 - *Il tramonto dell'uomo. La prospettiva post-umanista*, Edizioni Dedalo, Bari 2009

- *Post Human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2002

▪ MATHIEU, V.,

- *Bergson. Il profondo e la sua espressione*, Edizioni filosofia, Torino 1954

▪ MATURANA, H., VARELA, F.,

- *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*, trad. di A. Stragapede, Marsilio, Venezia 2012

- *Macchine ed esseri viventi. L'autopoiesi e l'organizzazione biologica*, trad. di A. Orellana, Astrolabio, Roma 1992

▪ NANCY, J. L.,

- *Corpus*, trad. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2001

▪ NIETZSCHE, F.,

- *Crepuscolo degli idoli, ovvero come si filosofa col martello*, trad. di F. Masini, Adelphi, Milano 1983

▪ PATOČKA, J.,

- *Il mondo naturale e la fenomenologia*, trad. di A. Pantano, Mimesis, Milano

2003

▪ PEREC, G.,

- *Specie di spazi*, trad. di R. Delbono, Bollati Boringhieri, Torino 2009

▪ PLATONE

- *Definizioni in Opere complete. Vol. 8: Lettere-Definizioni-Dialoghi spuri*, trad. di A. Maddalena, G. Sillitti, Laterza, Roma-Bari 2004

- *Menone*, trad. di E. Cattanei, Bompiani, Milano 2000

▪ PLESSNER, H.,

- *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, trad. di V. Rasini, Bollati Boringhieri, Torino 2006

▪ PORTMANN, A.,

- *La forma degli animali*, trad. di P. Conte, Raffaello Cortina, Milano 2013

- *Le forme viventi. Nuove prospettive della biologia*, trad. di B. Porena, Adelphi, Milano 1989

▪ PROUST, M.,

- *La strada di Swann*, trad. di N. Ginsburg, Einaudi, Torino 1978

▪ RONCHI, R.,

- *Bergson filosofo dell'interpretazione*, Marietti, Genova 1990

▪ SARTRE, J. P.,

- *La trascendenza dell'ego*, trad. di R. Ronchi, Marinotti, Milano 2011

- *L'essere e il nulla. La condizione umana secondo l'esistenzialismo*, trad. di G. Del Bo, Il saggiatore, Milano 2008

- *L'immaginazione. Idee per una teoria delle emozioni*, trad. di N. Pirillo, Bompiani, Milano 2007

▪ SIMMEL, G.,

- *Intuizione della vita. Quattro capitoli metafisici*, trad. di G. Antinolfi, ESI, Napoli, 1997

- *Kant. Sedici lezioni berlinesi*, trad. di A. Marini e A. Vigorelli, Unicopli, Milano 1999

▪ SIMONDON, G.,

- *L'individuazione psichica e collettiva*, trad. di P. Virno, DeriveApprodi, Roma 2001

▪ STIEGLER, B.,

- *Passare all'atto*, trad. di E. Imbergamo, Fazi Editore, Roma 2005

▪ TEDESCO, S.,

- *Le forme viventi. Antropologia ed estetica dell'espressione*, Mimesis, Milano 2008

- VALÉRY, P.,
- *L'idea fissa o due uomini al mare*, trad. di V. Magrelli, Theoria, Roma-Napoli 1985

- VARELA, F. J.,
- *Neurophenomenology: a methodological remedy for the hard problem*, in *Journal of Consciousness Studies*, "Special issues on the hard problems", J. Shear (Ed.), June 1996

- VARELA, F. J., THOMPSON E., ROSCH E.,
- *La via di mezzo della conoscenza. Le scienze cognitive alla prova dell'esperienza*, trad. di I. Blum, Feltrinelli, Milano 1992

- VON UEXKÜLL, J.,
- *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*, trad. di M. Mazzeo, Quodlibet, Macerata 2010

- VON WEIZSÄCKER, V.,
- *Forma e percezione*, trad. di S. Tedesco e V. C. D'Agata, Mimesis, Milano 2011
- *La struttura ciclomorfa*, trad. di P. A. Masullo, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995

- WORMS, F., FAGOT-LARGEAUT, A.,
- *Annales bergsoniennes IV*, Puf, Paris 2009 (a cura di)

- ZANFI, C.,
- *Bergson e la filosofia tedesca 1907-1932*, Quodlibet, Macerata
2013